

Поредица
БЪЛГАРСКА КЛАСИКА



Издателство
ЗАХАРИЙ СТОЯНОВ

Поредицата
„БЪЛГАРСКА КЛАСИКА“ излиза
благодарение на любезното
спомоществателство на

МИНИСТЕРСТВО
НА ОБРАЗОВАНИЕТО И НАУКАТА
и
НАЦИОНАЛЕН ДВОРЕЦ
НА КУЛТУРАТА



1000 екземпляра от всяко заглавие
са предназначени
за библиотеките в България.

ИЗДАНИЕТО Е ОДОБРЕНО
И ПРЕПОРЪЧАНО ОТ МОН

СПИРИДОН · КАЗАНДЖИЕВ

ПРЕД ИЗВОРА НА ЖИВОТА

Поредицата „Българска класика“
е под общата редакция
на ИВАН ГРАНИТСКИ
и ПАНКО АНЧЕВ

Издателство
• ЗАХАРИЙ СТОЯНОВ •
София, 2004

ПРЕДИСЛОВИЕ

Поместените тук статии са писани в различни времена, по разни поводи и най-често по настояване на редактора на „Златороз“ за страниците на списанието. Макар да носят следите на времето си, те продължават да са близки до интересите ни и днес и аз ги събрах тук заедно, за да ги направя по-достъпни за читателя.

Трудно ми беше да намеря едно заглавие, което да обединява еднакво всички теми. И все пак, ако си послужих със заглавието на една от статиите, това не е случайно: „Пред извора на живота“ – ще рече пред извора на първичните витални и рационални сили, които днес, в многообразните прояви на духовния и обществен живот, са изнесени на преден план. Тоя момент, в по-голяма или по-малка степен, се съдържа във всички поместени тук работи и неговото значение навсякъде е особено подчертано.

За един нов поглед върху неща, печатани 10–15 години по-рано, винаги се налагат известни изменения и допълнения. Аз предпочетох да запазя рамката на времето, затова останах при първата редакция на статиите. Дребните, предимно външни, поправки не изменят с нищо техния първоначален вид.

С. К.

София, 1937

*На корицата: детайли от картини
на художниците Христо Станчев
и Владимир Димитров-Майстора*

- © Иван Гранитски, съставителство, 2004
- © Петър Добрев, художник, 2004
- © Издателство „Захарий Стоянов“, 2004
- ISBN 954-739-573-4

На Владимир Василев

ПРЕД ИЗВОРА НА ЖИВОТА

Между духовните прояви на една култура е имало винаги пълно съответствие. В спокойни, наивно реалистични времена класическият разцвет на изкуствата съвпада с появата на стройни и завършени философски системи. Единството на културното съзнание тогава е напълно възстановено, човешкият дух е успокоен в едно чувство и подчинен на едно внушение; той е организиран около една централна идея и над него грее блясъкът на едно и също отражение. По всички пътища – на изкуство, философия и обществен живот – той стига до едно и също откровение, в което намира своята истина, добро и красота. Също в неспокойни и революционно настроени времена – на несигурността в обществения живот съответства един копнеж в изкуството, една мистика в религията и една разочарована, скептична и блуждаеща философия. Културното съзнание тогава е хаос и човешкият дух – без слънце. Тоя дух гири един стожер, около който да се завърти, и неговите усилия са все в една посока – да намери в изкуство, философия и обществен живот нови пътища към нов извор на истина, добро и красота.

Историята показва също, че на това външно съответствие между духовните прояви на една култура отговаря друго – вътрешно. Каквито и да са били посроенията на философията например, те никога не са се откъсвали от емоционалното съдържание на изкуството, религията или обществения живот. Разумът е мислил това, което сърцето е чувствало. Дали основният афект на времето е бил религиозен, естетичес-

ки или витален – от това е зависело самочувствието на това време, и преди всичко – характерът на неговата творческа воля; от това са зависели и пътищата, които е следвала тая воля в областата на изкуството, религията и философията.

Това външно и вътрешно съответствие между отделните прояви на целокупния духовен живот е израз на психологическия закон за единството на индивидуалното и колективното съзнание и за персоналния характер на това съзнание. В същото съответствие се разрешават и предопределенията на една – обща за духовните прояви на дадено време – културно-историческа и, по-нататък, биологическа съдба.

Нашето време не прави изключение от моя закон. За внимателния наблюдател не е трудно да открие общите черти в неговия духовен живот. Най-лесно е да се доловят тия черти в изкуството, дето те са най-непосредно изразени. Касае се, разбира се, не за традиционните и не за случайните, а за ония черти, които се коренят във волята на времето.

* * *

Съдейки по творенията на модерните писатели; по художествените репродукции, които ни дават макар само твърде приблизителна представа за новото изкуство; по „манифестите“, в които отделни школи и направления се мъчат да изяснят, формулират и обосноват своите домогвания; по естетическите опити, в които се правят усилия да се мине от субективното преживяване към общовалидната норма – ние бихме могли да посочим следните особености в новото изкуство.

Преди всичко в това изкуство наблюдаваме едно отрицание на формата, стремеж да бъде тя разбита, превъзможната. По-рано се диреше образност у худож-

ника и според нея се мереше силата на таланта му. Художественото възприемане и възсъздаване, както и творческото възплъщаване бяха тясно свързани с понятието „образ“. Сега отвъд формите на образа се дирят движенията на живота. „Видимостта“ не е достатъчна за искреността на новия художник; за нея той търси самата същност, битието. Сетивният образ се заменя със знак, а фразата се съкращава до дума. Често и тая дума бива разкъсана на срички, за да се върне към лепета на детето.

В това отрицание на формата се състои противонатурализма на новото изкуство. Но моя противонатурализъм не е още бягане от природата. Той е по-скоро потъване в нея, едно спускане до извора на нейните витални и мистични сили. Изкуството се връща отново към живота – не към идеята за живота, а към самия живот. Най-добре се наблюдава това в характера на неговото вдъхновение – това вдъхновение не е визионерство, фантазна игра на впечатления от външния свят, а витален екстаз, който извира от живота и носи неговите импулси.

Новото изкуство иска да се освободи от нормите на сегашната естетика. То отрича всяка норма и всяка естетика. То изхвърля стария канон в изразните средства, без да го замести с нов – то е против всеки канон. То постави всички изразни средства на една плоскост; всяко от тях е еднакво годно – стига да улавя момента на движението. Така днес са заличени в голяма степен и границите между отделните изкуства. И понеже музиката стои най-непосредно до движението на живота – то другите изкуства се приближиха до нейния език.

Новото изкуство не търси постижения. Всяка завършеност е за него умъртвяване. То отрича навред статичния момент за сметка на динамичния. Постигнени-

ето, както формата, е спрял, задържан живот, а новото изкуство иска да бъде чисто движение – едно непрестанно превръщане и преливане на живи сили. И не само постижения, но и никаква „идея“ не признава новото изкуство. В него често няма дори тема, развитие, каква да е последователност и логика. Всичко е атомизирано движение, без ритъм и без посока – блуждаещи импулси, детски стъпки. Никакво единство – единството предполага форма; никаква композиция – композицията предполага цел. Тук имаме само моменти, които идат неочаквано и изненадваат. Абсолютен плурализъм. Животът е радостна и стихийна хаотичност.

В това отрицание на всяка форма, идея и цел се състои противорационализмът на новото изкуство. За пръв път човешкият дух се домогва до такова освобождение. Той е във всяко отношение отвъд – не само на природните, но и на културните форми – отвъд всяка истина, отвъд всяко добро и зло, отвъд всеки идеал за красота. Никаква история и никаква традиция. Няма минало и няма бъдеще – всичко е в настоящето, в моментното „сега“ и в безкрайните възможности на неговите преображения. Над всичко стои животът. Неговото обаяние измества всички други хипнози. Новото изкуство не разбира как може да се жертва животът за каквато и да било идея. То иска да очисти света от всички идеи, да го извади от всички перспективи и отново да го окъпе в извора на първичния живот.

След изкуството иде философията. И тук има сякаш бягане от природата, доколкото има разочарование от опита на сетивата. Но и това бягане е по-скоро едно прибиране към живите сили на света. Впечатленията на сетивата разкъсват света, задържат неговия поток, нареждат го в категории и го строят в системи въз основа на измамните моменти на тъждеството и приликата. Отвъд тоя сетивен свят, който

то във всеки момент „е“, днешната философия гури живота на битието, вечно новите, индивидуални и неповторими моменти, в които светът никога не „е“, а вечно „става“. За тоя свят философията намери ново отношение и нов начин на познание – интуицията. Интуицията е новата философска метода – не на наблюдаване, а на подслушване; не на мислене, а на преживяване. Има нещо общо между нея и живота; постоянно кръстосване на интуитивния с биологическия момент в днешната философия не е случайно.

На почвата на витализма и интуитивизма е сложен и ирационалният характер на новата философия. Днешният философски скептицизъм е най-силната негова проява. Навсякъде се наблюдава пресита от логическото мислене и недоверие към разсъдъчно-познавателните възможности на духа. Истинското познание се търси не по логическия път на формалното мислене, а по мистичния път на прозрението, гениалното откровение и събъждане. Сякаш след продължителната зима на рационалистичната, механистичната и научната философия се е събудил дълбоко в недрата на живота един копнеж, който търси нови небеса. Философията се връща отново към личността на философа, към неговите настроения и предчувствия. Нейните пътища вървят, заедно с тия на изкуството, към изразните средства на древния Изток и неговата мистика.

Най-добре се наблюдават ирационалните помощвания в новата философия на преустройството в учението за понятието. Проблемата за понятието не е била никога тъй разнообразно разисквана, както днес. Докато едни философи, оставайки верни на традицията, гледат на понятието като на самостоятелна логическа величина, подчинена – в процеса на мисленето – на закона за идентичността, други разкъсват неговата кора, откриват присъствието на субективни моменти в него и

тъй го оживяват; трети искат да го заместят със символа и да заменят логическото мислене с тълкуването по аналогия; четвърти искат да „стопят“ понятието, да го превърнат от форма в движение, да го направят пластично, годно да следва интуицията по нейните стъпки; пети, най-сетне, отричат съвсем понятието и са склонни да го заменят с непосредното преживяване. Като изразно средство те препоръчват вместо него боите, тоновете и движенията в изкуството или дори вътрешното единение в религията. Всички тия разрешения отиват все в една посока – да разбият понятието и да го подчинят на преживяването тъй, че и последният статически момент в него да се превърне в динамически. Явно тук аналогията с новото изкуство е пълна. Както това изкуство отрича формата и отвъд нея търси импулсите на живота, тъй и философията отрича понятието и търси истината отвъд него – при непосредното единение с битието.

Това домогване не оставя незасегнати и тъй наречените логически закони. Тия закони днес са постулати. По-рано тяхното обосноваване се търсеше извън опита, днес за него са широко отворени вратите на психологията и биологията. Днешната философия не вярва в една истина, по-истинна от живота. Защото всяка истина е била най-първо живот. И както е многообразен животът, така е плуралистична и истината. Всеки нов импулс на живота е перспектива към нова истина.

Но противорационализмът на днешната философия не е само в областта на логиката и теорията на познанието. Той лежи и в основата на практическия разум. Принципът на живота става оценъчен принцип и тъкмо най-значителното във философския живот днес не е домислянето и доизграждането на традиционните философски въпроси, а прераждането на есте-

тическото, нравственото и религиозното съзнание, както и преустройството на това съзнание въз основа на принципа на живота.

Най-ясно е това прераждане в етиката и естетиката. В етическото и естетическото съзнание на днешната философия почти не личи мястото на традиционните идеи за „вечно добро“ и „вечна красота“. Тия идеи престанаха да бъдат фетиши и абсолютни някъде отвъд живота. В чистия, първородения, в девствения живот са и доброто, и красотата. И днешната философия, както изкуството, е пълна с копнеж към тоя живот. Има в нея предвестници за някакъв празник на душата, празник на голямото освобождение. От страните, отдето те идат, подухват нови ветрове. Културно-историческите мъгли се разкъсват и разнасят и зад тях се подава светът космически чист. Душата се връща към девствеността на нещата и към невинността на детето. Отвъд всеки храм и всеки купол, отвъд добро и зло, тя се къпе в лазура на небето и в лъчите на слънцето.

Същият смисъл има и кризата в религиозното съзнание на днешната философия. Това съзнание се връща назад към езическото време. Някога, за да се роди душата и за да възкръсне, трябваше да се отрече животът и да се разпъне тялото на кръста. Сега сякаш е гошло време да възкръсне тялото и да се върне отново към живот. Душата си иде от „оня“ на „тоя“ свят. Бог, като висша воля, на която тя трябва да се подчини, е в зрач. Религиозният екстаз не е единение с него в пълна покорност и себеотрицание, а потъване в тъмните импулси на живота, който вечно твори и вечно се преобразява. Наистина новата религиозна мистика не е стигнала още това „освобождение“ на духа, но опитният наблюдател вижда как тя се възмозга към него в религиозния скептицизъм и виталния инстинкт на времето.

Прераждането и преустройството в логическото, естетическото и нравствено-религиозното съзнание на днешната философия е един проблем за всички ония, които искат да откъснат теоретическия от практическия разум. Задачата на философията, която през дългата зима на рационализма беше потъмнена, днес е станала ослепителна за очите: от философията се иска не само познание за света, но и смисъл за живота. Става явно също, че към тая задача философската мисъл се движи от дълбоко заложените в нея мотиви на живота и че разумът е на служба у тоя живот, чийто приоритет той не може да оспорва. Разумът регистрира със знаци и построения онова, което вълната на живота носи. Но той не движи тая вълна, нито пък ѝ дава цел. Нему се струва само, че върши това. Всъщност и когато най-мъдро говори – говори животът чрез него, и когато най-далеч вижда – свети животът пред очите му. Наистина по-рано разумът мислеше, че е свободен, суверенен, „чист“ – но тъкмо тази илюзия беше злият симптом. Тя показваше, че връзката между него и живота е отслабнала, че е станало изместване в основите му, че соковете, които го хранят, са пресекнали и че рожбите му са осъдени на регенериране. Днес в жилите на философската мисъл тече пълна кръв, пулсът бие силно и разумът не плете логически паяжини, а пие от извора на живота – пие и се опива от копнеж по нови светове и нови истини.

Оттам психологизмът на днешната философия. Той иде от нейния характер – да е философия не на завършения, вече станал, а на ставащия, вечно живия свят. И докато рационалистичната философия в отношението си към света остава при понятията като при фрагменти, които никога не дават цялото – новата философия минава отвъд, при мистерията на това цяло. Ключ за отключването на тая мистерия тя тър-

си не във фрагментите от статичния свят, а в динамиката на нашите преживявания, в аналогията с творческата еволюция на нашето съзнание. Затуй новият философ е роден психолог. В неговия психологизъм са възможността и дълбочината на неговата философска интуиция.

Оттам също биологизмът на новата философия, който приближава нейното възнание до възнобвение-то на новото изкуство, до крайното напрежение преди всичко на виталните сили. Не е случайно, дето един от най-силните и най-оригинални представители на тая философия нарича себе си Jünger Dionysos и дето говори с такава страст за новия тип философ – не мислеща машина, не обективиращ апарат, изгаснало огнище, а страстна майка, която ражда мислите си със страдания и им дава всичко: сърцето, огъня, радостта, мъката, съвестта и съдбата си.

*

Особености, аналогични на посочените в изкуството и философията, наблюдаваме по-нататък и в науката. И тук имаме едно разтърсване на статичното за сметка на динамичното и на абсолютното за сметка на релативното.

В механиката, основната наука на природознанието, която дълго време влияе на целокупното научно познание, се наблюдава едно растящо дискредитиране на механическия принцип. Симптом за това дискредитиране е вече „енергетиката“ като опит за освобождение от материята. Срецу това разклащане на най-консервативния устой на природознанието се наблюдава едно бързо развитие на биологическата наука и едно сигурно възможване на виталистичния принцип в нея. Тая криза в механиката е тясно свързана с успе-

ха на релативистическата теория на Лоренц-Айнщайна. Смисълът на този релативизъм стои в една и съща посока със смисъла на философския скептицизъм: както този разкламта вярата ни в логическите, естетическите и нравствено-религиозните абсолюти, така оня иска да разколебае вярата ни в устоите на механистическия светоглед, в абсолютния характер на пространството, времето и движението.

В духовните науки стана основна промяна в отношението ни към историческите събития, историческите лица и културните прояви. Това отношение не се изчерпва с изравнянето и установяването на фрагменти от миналите, някога живи, а сега мъртви светове. То става все повече едно органическо вживяване в тия светове, минаване през фрагментите до движението на живота. Никога вниманието на културния историк не е било в такава степен съсредоточено не в статическите форми, а в динамическите мотиви на историческия живот.

При това ново отношение към историческите факти голямо значение доби психологията. Днес за духовните науки тя е също тъй основна дисциплина, каквато е механиката за природознанието. И тъкмо чрез задачите, които се поставиха на психологията от духовните науки, в нея започна едно силно обновяване: механичното (асоциативно) обяснение на душевния живот се заменя с органическото, качествената и количествената анализа – с творчески еволюционното тълкуване, последователността във времето – със спонтанността, пасивната рецептивност – с реактивността.

Тепърва на тая психологична основа стана възможно да се правят широки паралели и откриват далечни аналогии всред историческите и културните явления. По този път се стигна далеч отвъд идеите, до слепите ирационални сили, които движат историчес-

кия живот. Тия сили добиха толкова голямо значение в съзнанието на историка, че някои автори отпреди всяка каузалност за историческата действителност, нарекоха историческите събития „големи символи“ и посочиха като ключ за тяхното разбиране не логическите категории, а непосредното вживяване, тълкуването по аналогия. В основата на това тълкуване стоеше пак принципът на живота.

Оттук днешният исторически скептицизъм и релативизъм, тъй силно изразен у Шпенглера. За този автор няма една историческа верига, а има исторически кръгове; няма една култура, а има множество култури; няма вечни истини, добро и красота, а само релативни логически, морални и естетически идеали; няма абсолютна физика, а отделни физики, възникващи и изчезващи с отделните култури. Във всяка наука човекът проектира себе си. Дори всяка математика е „изповед на една душа“.

Сега ни става ясно това пресищане от факти и фрагменти, което се наблюдава навред. Загубен е смисълът, а ведно с него и търпението за спокойни фактически изследвания. Много проблеми станаха сякаш безпредметни. Много огнища на разума угаснаха и много пътища към него запустяха. Разумът не мисли вече, а подслушва силите на света. Той се стреми, както в изкуството, към моментни, бързи долавяния, към преки препитания – не иска да се влачи по земята. Науката – и тя поиска да стане експресионистична.

*

Същата картина представя най-сетне и общественият живот. Често наричат нашето време революционно и посочват ту едни, ту други негови черти, които са характерни за революционната психика. Ин-

тересно е, че тия черти напомнят твърде много изтъкнатите особености в областта на изкуството, философията и науката. Така в обществото днес се наблюдава силно понижение на интелектуалния момент за сметка на виталния. На тая почва масовата психика доминира над индивидуалната. В много отношения става една редукция назад към примитивното. Предпочита се елементарното и грубото пред културно асимилираното. Интелигентът се поставя в принижено положение. Авторитетът – във всичко – се силно дискредитира. Непосредният импулс на живота се цени по-високо от абстрактната мисловност. Навсякъде личи едно ново отношение към живота отвъд догми, отвъд историческа традиция.

Ведно с това излизане от хипнозата на културните и историческите ценности върви и едно обезверяване. Силно понижение на моралното съзнание за сметка на виталното чувство. Истина, добро и красота се гирят по посоката на свещения егоизъм. Без авторитет – силен упадък и на религиозното съзнание. Правото се връща към силата. Воля за власт. Диктатура.

Както в изкуството се отрича „образът“, а във философията „понятието“ – така в обществения живот се отричат „обществените форми“. Като рационалистични прояви на социалния живот, те не канализират вече силите на тоя живот. Социалният живот тече извън тях и гиря нови пътища. Пресъхнали са животелните сокове на старите институции и те стават с всеки ден някакъв анахронизъм, мъртъв, безсмислен – не лост, а праг на живота. Оттам техният упадък, оттам също съзнателната борба срещу тях – един „противорационализъм“ в колективното съзнание и едно връщане назад към първичната, непосредна витална сила, досущ аналогични на ония, които се наблюдават в изкуството и философията.

В основата на аналогията стои една и съща причина – както в изкуството и философията, така и в обществения живот е нарушено отношението между рационалните и ирационалните сили, сир. между теоретическия и практическия разум. И ние сме на празника на практическия разум, който излиза пред теоретическия. Старият лозар отрязва сухата пръчка на историческата действителност до най-надеждната пъпка на живота, за да почне ново историческо развитие. Процесът е болезнен. Затуй днес всички преживяват много повече, отколкото успяват да овладеят с мисълта си. Мисълта се дезориентира. На страната на преживяването става бърза смяна и бързо изместване. Изворите, които са подхранвали старите обществени форми и са им давали валидност, сега са затрупани; отключили са се нови извори с течение на времето, събуждат се нови предчувствия и нова съвест. Старите рационалистични форми се виждат напуснати, обезсмислени, неизразителни; те престават да служат на живота и животът почва да гиря нови. За ония, които мислят, че теоретическият разум е независим от практическия, днешното време е наистина една проблема.

*

Две обстоятелства са характерни за съответствието между културните прояви на нашето време. Първо – общата основа на това съответствие с нейните главни черти: виталност, интуитивност и релативност; и второ – двоякото значение на тия черти: да характеризират, от една страна, упадъка на днешната култура и общата редукция при тоя упадък, сир. връщането към непосредното, елементарното, виталното, отдето ще почне ново развитие; а от друга страна – да означават посоката, в която лежат усилията

и домогванията на това ново развитие. За едно правилно отношение към културните прояви на нашето време всичко това трябва да бъде добре уяснено.

Върху тая основа посочените черти ни се представят в различна светлина. Виталността се проявява ту като регресия назад към животинското, бруталното, жестоко и слъпо егоистичното, което отрича културата, без да е възприемало и асимилирало някога благата ѝ, ту като преодоляване на културата и разочарование от нея, като скептицизъм, който се връща към живите сили на природата и дири в тях изцеление. И двете тия прояви характеризират нашето време от една и съща страна, но за проблемата на бъдещата култура е от значение само втората. Същото може да се каже и за интуитивността. И тя е, от една страна, връщане назад към наивното светоусещане, когато съзнанието не се е откъсвало от непосредните данни на сетивата, от органните усещания и от принудите на първичните инстинкти, а от друга страна – едно преодоляване на рационалистическия характер на културата, един копнеж към живия свят и единение с него отвъд статичните понятия, идеи и форми на духа. Тия два вида интуитивност характеризират пак една и съща страна на нашето време, но за проблемата на бъдещата култура е от значение само вторият.

Със смесването на двете форми виталност и интуитивност се обясняват може би най-добре някои чудноватости в модерното изкуство, както и широко разпространеното увлечение – да се смята революционният момент в развитието му завършен и да се признават неговите опити, търсения и явни заблуди за чисти ценности. Сигурно е, че неугържимият естетически nihilизъм е прибързан и че изкуството ще се върне от извора на живота с нови средства за ново развитие. Ако е

вярно, че преживяваме упадък на една култура – тогава трябва да приемем, че излизаме от нея не за да убием във въздуха, а за да влезем в нова култура. А всяка култура е система от форми и символи – изразни средства на един и същ основен витален афект. Какви ще бъдат изразните средства на бъдещата култура и нейните прояви в изкуство, философия и обществен живот, ние не знаем и рано е да предсказваме. Те обаче не ще са моментните, единични и неповторими импулси на живота, нито некоординираните и неподчинени на никаква система моменти на едно атомизирано съзнание. Културата и животът са в постоянен конфликт. Първата твори из соковете на втория и всеки земетръс в историята, който събаря една култура, отключва нови извори на живота. Това взаимодействие е като един постоянен прилив и отлив. Немислимо е да се допусне, че в него ще настъпи някога покой, че културата ще кристализира някога във вечни форми, в които ще издържат ирационалните сили на живота, или че животът ще се утвърди в някаква култура без форми и без отношения. Една култура от чисто витални и ирационални моменти, от един хаотичен плурализъм е невъзможна. И ние смятаме, че предвзетото отричане на формата в изкуството, както и пълният интуитивизъм – до мистика – във философията са погрешни позиции. Рационалното и ирационалното са два полюса на едно и също развитие и тъкмо в преходни времена като днешното се вижда ясно тяхната съпринадлежност. Пълната рационализираност механизира духа, откъсва го от творческия импулс на живота, пресича пътищата му към майката природа, към извора на вечната младост и безкрайните възможности за нови преображения. Но и чистата ирационалност е безразлична за човека и неизразителна за неговото съзнание, ако не е постигната през една културна система, сир. ако не е подчинена на една човешка

перспектива и човешка телеология. Това подчинение не е нищо друго освен рационализиране. В единството на нашето съзнание стои формалният (рационалният) момент. Без този момент то би угаснало в хаотичния плурализъм на живота. И въпросът е не да се отрече напълно рационалното, а да се запази жив импулсът на ирационалното в него, да се запази връзката на статичните форми на духа с динамичните сили на живота и неговата творческа стихия.

При това колебание между ирационалния и рационалния момент изглежда като че релативността – третата основна черта на нашето време – ще да е единствената трайна позиция, спечелена за всички времена и за всички култури. Но и това заключение би било само отчасти вярно; разумът може да го споделя, но непосредното преживяване ще бъде винаги извън него. Релативността, която характеризира днес съзнанието ни във всички прояви на нашата култура, върви ръка за ръка с безверието ни, сир. с разкъсването на единната витална основа на тая култура, с разсейването на нейната хипноза. Тя е израз на днешното атомизирано колективно съзнание и в миналото е придружавала винаги епохите на културен упадък, преходните времена от една култура в друга. И тъкмо този факт показва, че не е изключена възможността с възможването на новата култура, с издигането на нови човешки идеали, с прилива на нови витални и рационални въли – при слабата загръжка на отречените стари рационалистични форми – да се върне отново и вярата, а с нея и хипнозата на идеите за вечната истина, добро и красота. Но тая възможност би могла да се сбъдне само в лятото на тая култура. Днес е нейната ранна пролет.

КОЛЕКТИВНИЯТ ЧОВЕК

Всяка криза в живота е най-накрая криза на човека. Едно доказателство за това е времето, което преживяваме: на разстройството в материалните условия и духовните устои на живота отговаря пълната дезориентираност на човека. Указание за тая дезориентираност е не само скептицизмът на нашето време като нейно пасивно изживяване; такова указание е и революционното настроение като активно усилие да бъде тя превъзможната.

За криза на човека ние говорим всеки път, когато се наруши единството на неговото духовно битие. Исторически характер обаче тя има, когато причините, които я пораждат, са не индивидуални, а колективни, сир. когато те засягат духовната среда, в която се корени отделното съзнание. Колкото по-широко и по-дълбоко е засегната в такъв случай тая среда, толкова по-голяма е и кризата на човека. В закономерността на тая зависимост няма нищо чудно. Ние знаем, че съзнанието на индивида – чрез език, нрави, обичаи, вярвания и убеждения – се определя от съзнанието на колектива, следователно неговото здрavo или болно състояние ще зависи от здрavото или болно състояние на колективното съзнание.

В отношението между индивидуалното и колективното съзнание има два момента, които представят особен интерес: момента на достатъчно съгласуване и момента на противоречие между тях. В първия случай единството на колективното, а ведно с него и на индивидуалното съзнание е пълно; всички ценности –

витални, естетически, морални и религиозни – са абсолютни; отделният индивид живее с тях наивно, без да е смутен от каквото да е скептицизъм, сир. без да е пробудено над тях неговото критическо съзнание; той е част, напълно включена в цялото, и неговият живот съвпада с живота на това цяло. Такъв е колективният човек. В неговия живот има определен и напълно издържан стил. Във втория случай индивидуалното съзнание е изтръгнато от колективното и е повече или по-малко в противоречие с него. Поради това, че единството на колективното, а ведно с него и на индивидуалното съзнание е нарушено, всички ценности са се превърнали в условни величини; тяхната абсолютна валидност се е сменила от друга – релативна; на мястото на наивната вяра идва общото съмнение на критицизма, отделният индивид престава да е част, включена в цялото, той се стреми извън това цяло и покрай него, често дори в борба с него, да се утвърди като суверенно битие. Такъв е индивидуалистът. Неговият живот поради разстройството на колектива е без стил.

Доведени докрай, тия два случая стават еднакво опасни с едностранчивостта си. Но те и никога не се осъществяват в оня чист вид, в който говорим тук за тях. В живота на обществото ние наблюдаваме само едно по-голямо или по-малко приближаване към тях. При това първият случай е бил смятан винаги за нормален, а вторият за болезнен. Там социалните – материални и духовни – сили са приведени в хармония; тук тая хармония е нарушена. Там пълното съответствие между отделната личност и колектива има спокойните черти на класицизма; тук нарушеното съответствие между тях добива неспокойните черти на романтизма. В първия случай творческият процес в изкуството е винаги художествено възплъщение, понеже условията за пълно единство между съдържание и фор-

ма са налице; във втория случай тоя процес е винаги лирическо изживяване, понеже старите форми не отговарят на новото съдържание, и това изживяване е винаги лично, индивидуалистично, без особено обществено значение. При нарушеното съответствие между отделната личност и колектива творческият процес в изкуството може да бъде и съвсем затруднен поради това, че несигурността на отделния индивид е станала твърде голяма, че той е предизвикан да се бори с най-елементарните нужди на живота и че бленуването по новия свят, в който съответствието между индивид и колектив би било отново осъществено, е препречено: тоя свят е още далеч и не се поддава на някакво по-определено предусещане.

Най-важната разлика между разглежданите два момента е обаче в духовната структура на човека. В първия случай поради единството на индивидуалното и колективното съзнание и пълното съответствие между тях отделният човек, колкото и незначителен да е сам по себе, е винаги цял човек, макар да не носи в съзнанието си идеята за личността. И както животът при това единство и съответствие има стил – така и човекът. Той е пълно възплъщение на една социална и историческа действителност, в което възплъщение материалните и духовните сили на тази действителност са намерили своето успокоение. Съвсем обратна е работата във втория случай. Поради разстроеното единство на индивидуалното и колективното съзнание и поради нарушеното съответствие между тях отделният човек тук, колкото и значителен да е сам по себе, е винаги фрагментарен и разпокъсан, макар да носи в съзнанието си идеята за личността. Стилът, който липсва на живота, липсва и нему. Наистина човекът е пак продукт на социалната и историческата действителност, но както са неуспоко-

ени сега материалните и духовните сили на тая действителност, така е незавършен и той.

Няма съмнение, че в първия случай човекът не е никаква проблема. Тук той е статически разрешен и пластически даден. Той може да бъде съзерцаван и лесно изобразяван. Всеки жест у него е определен, понеже изразява установена психика – мисъл, която е почти канонизирана, или чувство, което е минало вече в маска. Във втория случай, наопаки, човекът е винаги проблема. Разрешаването на тази проблема е трудно, тъй като човекът сега е в движение извън формите на традицията. Неговото съзнание излиза от един строй и минава към друг. То е в междувремие и в това междувремие е изпълнено с противоречия. Най-трагични са при това не противоречията на мисълта – те най-скоро биват превъзможнати, – а тия в чувствата и волята. За да се премахнат те, човекът трябва да се прероди основно. А това прераждане може да стане само след като настъпи единство в колективното съзнание и след като се установи пълно съответствие между това съзнание и съзнанието на отделния индивид.

*

Хубав пример за първия случай на отношение между отделния индивид и колектива представя някогашното наше патриархално общество, което от Освобождението насам бързо се разлага и изчезва. В това общество отделният индивид не е бил в духовно противоречие със социалната среда. Следвайки установения бит, нравите и обичаите на тая среда, той е живял наивно в нейната традиция. Над общоприетите разбирания, над морала и религията той не е застава с никакви съмнения. Опрян здраво о земята и небето, отделният индивид се е чувствал сигурен: онова, което земята е отказвала да му даде, той е молел от небето и е вярвал, че ще

го получи. Тая вяра го е изпълвала с дълбок оптимизъм въпреки превратностите на съдбата. Скептицизмът и разочарованието на индивидуалиста са били чужди на тоя колективен човек. Той не е познавал духовното усамотение, нито е чезнал по други светове.

Условията, при които е съществувало това общество и се е създавал колективният човек в него, са били най-различни. Такова условие е била на първо място близостта до природата. Тая близост държи инстинктите будни и не остава да пресекне в душата изворът на елементарните витални и мистични сили, които изпълват света с всеогушевението на примитивния анимизъм и издигат фантазията до силата на митологичните образи.

Друго условие е статичният характер на патриархалното общество, който днес е почти непонятен. Хоризонтът и на материалния, и на духовния живот е остава съвсем непроменен: като че времето е било спряно и като че светът е свършвал отвъд линията на тоя хоризонт. Историческата действителност се е меняла твърде бавно, почти незабелязано, и в нейните граници животът – личен и обществен – се е повтарял от поколение в поколение по един и същ начин. Това е благоприятствало твърде много създаването и утвърждаването на единен бит и на стил в живота.

От значение е било и почти пълното равновесие на социалните сили, което е правело живота на патриархалното общество спокоен и примирен. Съвсем основен закон в това общество е бил законът за инерцията – което е било досега, то се стреми да бъде и по-нататък; което е минало в живота и е асимилирано от него, то е решаващо и за следния момент. Тоя закон е отивал дотам, че често пъти новото, макар и по-добро, не е можело да измести старото, станало вече традиция, тъй като не е можело да надвие неговата съпротиви-

телна сила. И тъкмо в това социално затишие се е извършвал процесът на най-интимното въплъщение. Заг най-обикновените прояви на живота са гремели неговите големи сили; в тях последните са намирали своето разрешение. Тия прояви са всъщност формите на живота, те съставят неговия стил. А стилът на живота е стил и на човека. Социалното затишие е необходимо условие за това стилизиране. При пълното равновесие на социалните сили в патриархалното общество и при еднаквата задължителност на бит, нрави и обичаи за отделните индивиди отношенията между тия индивиди се слагат върху принципа на доверието. На почвата на този принцип добива значение и авторитетът. Неговата сила, както и силата на доверието, е по-голяма от силата на закона, тъй като за доверието и авторитета стои не толкова външната принуда на закона, колкото вътрешната принуда на съвестта, която се изявява в нравите и в обичаите. По тази причина в патриархалното общество сцепителните сили доминират над разединителните и развитието на това общество става от вътре навън, а не отвън навътре.

Най-важното условие обаче, което е определяло както външното устройство, така и вътрешното съдържание на нашето патриархално общество, е характерът на неговото стопанство. Това стопанство е трудово, изникнало спонтанно и органически, а не по рационалистичен път. В него човекът е имал работа предимно с живи обекти – растения и животни, изобщо с природата, която е затваряла живота на народа в своя ритъм и така е изравнявала психиката му. Индивидуалната собственост е затруднявала наистина процеса на колективизирането на човека, но това затрудняване е вървяло бавно, тъй като култът към прадедите е действал в обратна посока. Къщата, в която са живели родителите, и нивите, които те са работели, не са мър-

тви вещи; те живеят в съзнанието на младите с традицията и заветите на дедите. Тая традиция и тия завети са били святи. Чрез тях новите поколения са се приобщавали към бита като хранилище на колективната психика и са се утвърждавали в тая психика.

Но ако поменатите условия са улеснявали колективизирането на човека в патриархалното общество, особеностите на труда в това общество са правели от него цялостна, интегрална личност. Преди всичко в своето стопанство човекът на патриархалното общество е едновременно и господар, и работник. Той носи еднакво психиката на единия и другия и не познава онова раздвоение, около което като около ос се движи днешното общество. После – в своя труд той е самостоеен, свободно самоопределящ се, работи с инструменти, които най-често са негово собствено дело, и произвежда почти всичко, което му е необходимо. По този начин неговото стопанство е самозадоволяващо се. Трудът на човека от патриархалното общество е синтетичен. Няма в него специализация, при която една способност се развива за сметка на друга. Той не прави от човека само физически или само умствен работник, а се позовава едновременно на всички негови способности. Той е съчетание от множество най-различни работи и прави от отделния индивид многостранна и хармонично развита личност. Той прави този индивид физически издръжлив, предизвиквайки го на непрестанна и сурова борба с природните стихии; развива неговата интелигентност, като го поставя в най-различни положения, които култивират съобразителността и уменията му; прави го волево напрегнат, доколкото го кара да се надява на действителен труд, а не на хитрост и измама. От това обстоятелство главно зависи и неговият морал. В своя труд човекът от патриархалното общество работи със самите неща, не с изб-

ражения или теоретически построения за тях. По тази причина трудът тук е непосредна реакция на целокупната психо-физическа организация на човека и е най-важно условие за изграждането на неговата психика. Всички съдържания на тази психика – интелектуални, естетически, морални и религиозни – са минали през ръцете на човека, завоювани са в процеса на работата му като борба на неговия дух със света. По този начин чрез труда човекът тук продължава да е още върху оная площ, върху която е ставало естественото развитие на неговото съзнание, преди още да се явят училищата и всички ония начини за пасивно придобиване и догматично прилагане на знания и умения, които се практикуват днес. Тоя път на изграждане психиката на човека от патриархалното общество ни обяснява и по-голямата консервативност на тази психика, както и значението на традицията в нея. Традицията – не като глупав навик или мъртва и вредна за живота останка от миналото, а като мъдрост и набран опит на това минало, който става за научното съзнание регулативен принцип в живота. В традицията е мирогледът на патриархалното съзнание и тоя мироглед не е едностранчив; в него е построен и разрешен светът, подчинен на закономерности и телеологичности, аналогични на ония в науката. Най-сетне, колкото и тежък да е, трудът на колективния човек не убива. Напротив, той е свободен, пълен с инициатива, със строителство и творчество. В него се изживява цялата личност, затова той ѝ става радост и дори смисъл в живота.

*

Хубав пример за втория случай в отношението между индивид и колектив, когато индивидът е в противоречие с колектива поради това, че колективът

като духовно единство е разрушен, представя днешното общество. Картината на това общество, тъй както ни се разкрива тя в културно напредналите страни, е напълно противоположна на картината на патриархалното общество.

Най-характерна особеност на днешното общество е липсата на една духовна общност в него. Битът, нравите и обичаите са силно разстроени, а доколкото съществуват – са станали условни величини. По тази причина днешният човек не живее в тях наивно. Неговото критично съзнание се е усъмнило в абсолютния характер на общоприетите убеждения, морал и религия – и ако ги следва, върши това по-скоро по външна принуда, отколкото по вътрешно самоопределение. Традицията като общ мироглед е загубена. Някога, в патриархалното общество, най-реалното беше тази традиция, а чрез нея и човекът; сега най-реалното е техническият апарат на живота, на който отделните хора са подчинени. И колкото по-действителен е тоя апарат, толкова по-недействителен става човекът. Изтръгнат така от колектива и загубил всякакъв социален и исторически континуитет, отделният индивид днес е без каква да е духовна опора в живота. Той се чувства като изгнанник, който се бои еднакво и за физическото, и за духовното си съществуване. Вместо оптимизма на колективния човек в патриархалното общество, той е изпълнен от скептицизма на индивидуалиста. В атмосферата на тоя скептицизъм той е духовно самотен и бленува по нови светове.

Вместо да организира хората в духовна общност, техническият апарат на живота ги натрупва в маси. Масата обаче няма нищо общо с оная социална общност, в която се стреми да се успокои животът на човека. Масата е отрицание на общността. Колкото и добре да е организирана, тя е само отделна и преход-

на проява. В най-добрия случай нейната организация е само реакция срещу разединителните и разрушителни сили на техническия апарат.

В това разрушение на патриархалното общество и в атомизирането на неговата духовна общност има нещо, което напомня преминаването на съзнанието от наивното към критичното познание. Както там връщането назад е невъзможно, така и тук колективизирането на човека трябва да се търси напред – по посоката на една нова социална общност.

Друга особеност на днешното общество е неговата динамичност срещу статичността на патриархалното общество. Всичко в него е движение. И за това движение няма граници нито във времето, нито в пространството. Това движение е обаче като че пътуване: впечатленията се менят и забравят. То отговаря на едно съществуване от днес за утре, в което няма никакво набиране на енергии, никакво повторение, никакъв ритъм, затова и никакъв стил.

В това движение на съвременния живот са темпът и неспокойството на временното, но не и неподвижността и успокоението на вечното. Вечността е чужда на днешния човек. Наистина сега стават много повече неща в света и ние узнаваме за тях бързо; изгледите се менят непрестанно и ние едва успяваме да ги следим. Въпреки това животът става из ден в ден по-повърхностен, а ведно с него и човекът. Сега се крещи по всички посоки и повече отпреди: ало, ало; вечността обаче не се отеква на това „ало“ с никакво ехо. Очевидно животът е като колата: колкото по-празна е, толкова по-бързо се движи и толкова повече шуми. А за дълбочината на вечността е нужна тишина в душата на човека. Вечността умира днес заглушена от шум, прегазена в бързината и разпиляна от вятъра.

Увлечен от движението в днешното общество, чо-

векът се отдалечава бързо и от природата. Техническият апарат на живота го откъсва от нея по един радикален начин. Той го е затворил в заведения, в които го е лишил от въздух и от светлина; затрупал е избора на виталните и мистичните му сили и е потиснал сигурността на инстинктите му. Грижите за физическото възпитание и разните видове спорт се явяват като противодействаща реакция, но тяхното влияние е нищожно спроти силата на техническия апарат на живота.

Но не само от природата – движението в днешното общество откъсва човека и от народа и отечеството му като най-важно условие за национална традиция и култура и за всякаква духовна общност. Днешният човек живее почти толкова със своята земя и своя народ, колкото и с другите страни и народи. Чрез езици, наука и изкуство, чрез улеснени и непрестанни пътувания и срещи неговото съзнание се приобщава към съзнанието на тия страни и народи. И понеже отечеството е не физическа, а духовна същност, то тия страни и народи почват да образуват, наред със собствената земя и собствения народ, неговото отечество. Няма съмнение, че за съзнанието на съвременния човек кръгът на другите страни и народи остава концентричен и външен на кръга на собственото отечество, но тоя кръг на интернационално битие влияе силно върху кръга на националното му битие и го мени. Днес съдържанието на това национално битие далеч не е същото, каквото е било в патриархалното общество; то е силно генационализирано.

Най-сетне динамичното неспокойство на днешното общество се стреми да откъсне човека и от собственото му съзнание, от миналото на това съзнание, особено от народното минало, в което то се корени. По тази причина неговият живот е без дълбочина. Миналото

днес не е действително с действителността на хората, както е било това по-рано, нито пък живее в тяхното съзнание. То стои в това съзнание като музейна вещ, не като жив спомен. Никакво непосредствено докосване и никакъв култ към него. Доколкото се връщаме към това минало, ние го конструираме в мисълта си, без да се пренасяме в него и без да забравяме разстоянието, което ни дели от него. Там пък, дето миналото е още спомен, то тежи върху душата като излишно бреме, което пречи на живота. Там човекът съзнателно и с всички средства се мъчи да се освободи от това бреме.

Най-характерна особеност на днешното общество обаче са социалните противоречия в него. Тия противоречия са не придружаващи, а конститутивен негов признак. Законът за инерцията, който владееше в голяма степен силите на патриархалното общество, тук е напълно потиснат от съзнателното усилие в една или друга посока. Социалните сили тук не са слепи импулси, а изнесени в ясното съзнание волеви напрежения, организирани и най-често срещупоставени. Социалното затихване на патриархалното общество е изместено от социалната борба. В тая борба формите на живота се менят непрестанно, поради което за стил и каквото и да е кристализиране на живота тук не може да става и дума. При тая социална борба, чиято цел не е отделният индивид, и при разрушения бит и безсмислената традиция принципът на доверието в отношенията на хората е крайно обезсилен. Авторитетът не значи нищо, а и компетентността не се достатъчно зачита. Моралната задължителност и религиозната санкция са изместени от външната принуда на закона, а и тая принуда става от ген на ген все по-недостатъчна и по-условна.

Стопанството в днешното общество също има съвсем друг характер. То не е затворено, самозадово-

ляващо се цяло, а е една сложна система, в която индивидуалните стопанства са отделни части. Днешното стопанство е световно в истинския смисъл на думата. Стопанствата на отделните народи, особено пък индивидуалните стопанства, са така зависими, че днес дори и селското стопанство – най-затвореното някога – е загубило самостоятелността си. Производството на стоките, размяната им, стойността им – всичко зависи от сложните връзки в техническия апарат на днешното стопанство, опасали целия свят. Няма затворен пазар, който да не зависи в края на краищата от световния.

В сложната мрежа от зависимости в днешното стопанство са увлечени не само неговите непосредствени органи – работници, фабриканти, техници и търговци, – но и всички останали дейности в обществото – политически, просветни, че дори научните и художествените. Цялата тая мрежа от връзки и зависимости има обаче технически и рационалистичен характер. Тя е изместила духовната общност на патриархалното общество, но сама не е създала никаква общност. За такава общност необходимо условие е да бъде човекът свободен. А техническият апарат на днешното общество не само не е освободил човека, но го е заробил. Тоя апарат работи не за човека, а за капитала. Той е направил от човека средство на тоя капитал и му налага все по-тежки ограничения. Наистина и в днешното стопанство не липсва напълно моментът на колективизирането на човека. Машинизирането на това стопанство е свързано с натрупването на големи човешки маси, сред които става изравняване и уеднаквяване на психиката. Но тия човешки маси не са още духовни общности. Такива общности те могат да станат тепърва, когато машинизираното стопанство стане основа на нов, по-хармоничен социален строй. Ето

защо социализирането на стопанството е идеал на тия маси. Домогването към този идеал е домогване не само към съществуване или към повече живот; то е преди всичко стремеж към освобождение на личността, без което освобождение не може да има истинска социална общност. Разните видове организации и сгружения в днешното общество не са още прояви на тая социална общност. Те са по-скоро реакция срещу атомизиращите и индивидуализиращи сили в това общество.

В тясна връзка с техническия характер на днешното стопанство стоят и особеностите на труда в него. Докато в патриархалното общество човекът беше едновременно и господар, и работник и носеше психиката и на двамата, сега той е само господар или само работник. Работникът не е самостоен и в своя труд, а е наемен. Трудът му не е синтетичен, а строго специализиран; той не ангажира целокупната психо-физична организация и не води към изграждане на целокупната личност. Човекът не е свободен в своя труд; той го върши най-често по принуда или по необходимост; той няма инициатива в него; зависи от чужда воля; пасивен е и включен като част в една голяма машина. Разбира се, такава работа не може да бъде творческа; тя е винаги пресметната и предопределена до най-малки подробности. За да се постигне еднообразието на фабричната стока, в нея не се допуска нищо лично. Тя задоволява вкуса на една безлична и безименна публика и опира не о характера на работника, а о външни задължения и ограничения над него. По тази причина тя се работи без истинско чувство на отговорност и без радост. Колкото и лек да е трудът в тази работа – той убива духовно. Той механизира, подчертава функционалното, не субстанциалното у човека; нивелира индивида, за да изнесе масата напред; поставя на човека едни и същи задачи, които не водят

към натрупване на индивидуални сили и към съгъстване на лично съзнание. Затуй човекът в своя труд е лесно заменен: между него и продукта на работата му няма никаква по-дълбока духовна връзка. Докато се работи над една вещь, тя все още значи нещо, но веднъж направена – тя бива веднага забравена; тя изчезва след това незнайно, без каква да е следа от любов и от мъка в душата на работника. Ето защо днешният труд прави човека работник в най-тесния смисъл на думата и създава една дистанция между него и личността. Тая дистанция от ден на ден расте.

Така поради характера на труда в днешното общество човекът е престанал да бъде цел, още по-малко смисъл. Липсва му сякаш всичко, което му дава цена и достойнство. Неговото съществуване не е в услуга на личността му, а обратно – личността се жертва зарад съществуването му. На преден план са излезли най-елементарните, органическите нужди; за другите потреби, особено за потребите на душата, няма място. Той не може да остане сам – така е устроен животът му, – нито пък има собствен кът и тихи часове за общуване със себе си. Доколкото е възможно, това общуване не е процес на изграждане, а процес на разнищване и разлагане. По този път днешният човек непрекъснато умира.

Оттук и проблемата за човека.

*

Днешният човек не е човекът на бъдещето – освободеният, красивият, утвърденият в нов морал и нова религия човек. Необходимата предпоставка за своя човек на бъдещето – нова социално-икономическа уредба на живота като условие за нов бит и нова общност – липсва. Ако е вярно, че социално-икономическата уред-

ба най-вече създава психиката на човека, тогава трябва да признаем, че днешният човек, дори когато носи в себе си идеята за бъдеща такава уредба на живота, е една развалина. Той не е извоювал още външната си свобода, а за да принадлежи на една духовна общност, трябва да е и вътрешно свободен.

Бъдещият човек не може да се мисли другояче освен като цел и смисъл. Той следователно трябва да бъде постигнат като цялостна личност. Не е случайно, дето всички опити, правени в разни времена, да се даде по чисто рационалистичен път една концепция за бъдещия човек са опирали най-накрай о принципа на личността. Наистина тия опити са имали най-често индивидуалистичен характер; те са били реакция на отделни личности, които са изпитвали на себе си или — като представители на времето — са долавяли в околната среда силите на разложението. Но това не изменя основното решение на проблемата за човека. Към тия опити трябва да отнесем идеята за „красивия човек“ (*die schöne Seele*); идеята за „хармоничната личност“, или за човека-микрокосмос като пълно отражение на макрокосмоса; идеята за „силната личност“ и най-после — концепцията за „свръхчовека“.

Във всички тия опити се касае за едно и също го-могване: да се изправи пред духовния поглед на човека собственият му идеален образ, от който той се е отдалечил с течение на времето и който рискува съвсем да загуби. Като създател на една голяма материална и духовна култура човекът е в положението на оня майстор, който — според народната приказка — за да направи постройката си трайна, въгражда в нея сянката на жив човек, който после умира. Въграждайки така живота си в собственото си дело, човекът е загубил най-сетне всичко. Днес той живее в трагичното раздвоение — да създава блага, а в живота си да е лишен от

тях; да създава бленувани идеални творения, които да пълнят музеите и да увеличават техническия апарат на живота, а да не намират никакво място в неговия личен живот. По този път човекът е страшно обеднял; той е престанал да бъде възплъщение на материалната и духовната култура на своето време. Спротив тая култура неговото битие е само оскъден и неизразителен фрагмент. Като реакция срещу тая съдба на човека са всички поменати опити да се загържи неговият идеален образ и отново да му се възвърне. С истински поетически патос направи това най-напред Шилер в своите „Писма за естетическото възпитание на човека“.

В тия опити имаше някакво чезнене по миналото, като че в това минало е живяла силната и автономна личност. В тях се потвърждаваше правилото: онова, което липсва на настоящето, върва се да е съществувало в миналото или пък се отнася като вероятно и възможно в бъдещето. И в единия, и в другия случай образът на идеалния човек се само съзерцаваше. Той пълнеше литературата и философията, дето се илюзивно „изживяваше“. Чрез това илюзивно изживяване човекът се освобождаваше временно от своята нищета в живота. Но това освобождение беше също илюзивно. Копнежът по силната и автономна личност трябваше да се присади най-сетне на волята, за да превърне тя илюзията в действителност. Тая стъпка направи Ницше. В неговата критика на съвременната култура проблемата за човека заема централно място. Той въстава срещу скудността на днешния човек и проповядва да му се върне обратно всичко, което е загубил, като е черпил из себе си, за да твори днешната култура. По този път Ницше дойде до идеята за свръхчовека като напълно суверенно същество, като дете, което забравя, като колело, което се върти от само себе си.

Грешката на Ницшевия опит, както и на всички други опити – да се даде една концепция за бъдещия човек – се състоеше в това, че като разрешаваха с чисто умозрителни средства тая задача, те вярваха, че по пътя на индивидуалната реакция, чрез лични усилия и чрез делото на възпитанието – независимо от колектива, в някои случаи дори против него – тя може да бъде и реално осъществена. Всъщност преминаването от концепцията към въплъщението е дело на живота. То трябва да се извърши в една колективна общност, по пътя на забравата в непрестанен опит. Съзнателно постигнатото в моя процес е най-незначителното и най-несигурното. Напротив, подсъзнателно натрупаното, наивно притежаваното, онова, което е станало неволна реакция и инстинктна проява – то е действително въплътеното. Такава форма трябва да вземе битието на бъдещия човек. Тогава мой наистина ще е не само формална концепция, но и действително битие, не само умозрителна конструкция, но и субстанция. Разбира се, това битие и тая субстанция не могат да бъдат никога предсказвани, поради което бъдещият човек не може да бъде никога демонстриран. Съзнанието, което изгражда концепцията, и животът, който извършва въплъщението, са почти несъизмерими сили; първото работи с определен брой осъзнати величини, а вторият работи с безкрайно количество сили и отношения, които остават скрити за нас. По тази причина и най-гениалните ни концепции за бъдещето биват винаги коригирани от живота, понякога до неузнаваемост.

Че наистина бъдещият човек е възможен само чрез колектива и че в моя пункт повечето от поменатите опити за неговото концепиране са грешили, се вижда най-добре от съдбата на днешния човек. Картина на неговото разложение може да се обясни са-

мо с разрухата на колективната общност. От друга страна, какво би станало, ако речем да промислим днес идеята за „красивия човек“ или за „хармоничната личност“? Ако този човек и тая личност извън идеята концепция трябва да имат и реално битие, това битие остава днес съвсем неопределено. Доколкото в идеалната концепция са съгласувани психичните сили на човека – за промислянето на „хармоничната личност“ няма никакви особени мъчнотии. Но доколкото духовните ценности (морални, естетически, религиозни), които конституират реалното битие на човека, забиват от социално-икономически и културно-исторически условия, промислянето на това битие е силно затруднено. Тъкмо тия условия днес са дълбоко разстроени, поради което липсва и една социална общност. А отделната личност няма откъде другаде да вземе ония духовни ценности освен от тая социална общност.

С тая зависимост на отделния човек от колектива и с разстройството на колектива в днешното общество, което разстройство прави днешния човек несъстоятелен, а бъдещия – неизвестен, се обяснява и безсилието на днешната литература и философия. Най-същественният – творческият – момент липсва в тях в една степен, която ги прави безпомощни. Литературата стои най-близо до живота; тя е най-непосредно свързана с него. Но тя не иска да бъде архив на този живот, да възсъздава само неговото минало. Нейната задача е много по-сериозна – тя трябва да служи на живота, като гледа преди всичко напред, като прегусеща неговите сили и като търси формите, в които те се стремят да се успокоят. В тая задача е истинското творческо въплъщение на изкуството; всичко друго е само възсъздаване или дори копиране. Средствата за това творческо въплъщаване литературата взема от самия живот. И най-субективното и фантазно

изкуство остава чрез тия средства винаги свързано с живота. Днешната действителност обаче не дава никакви средства на литературата не за възплащаване, но дори и за предусещане на бъдещето: Тя не носи никакви предчувствия и никакви откровения за него. Навсякъде и във всичко тя отразява процеса на разложението и на депресията в днешното общество. Но и спроти тая задача тя става от ден на ден все по-недостатъчна, тъй като процесът на разложението в живота поставя човека в тежки положения, които изискват от него да мобилизира волята си, а не съзерцателните и фантазните си способности. Също така стои работата и с философията. Тя е станала несигурна, защото е изгубила човека. Тя не може да даде мироглед на бъдещето, понеже в моя мироглед трябва да бъде разрешен бъдещият човек с цялото негово духовно съдържание. По тази причина тя си поставя полеката задача – да бъде наука, като че с това тя не става веднага излишна. Същата безпомощност се наблюдава и в делото на възпитанието. Без образа на бъдещия човек като идеал, без традицията на една духовна общност – това дело не може нито да се организира както трябва, нито да се доведе докрай. А моя образ и тая общност днес липсват. Колкото и големи да са силите и възможностите на литературата, философията и възпитанието за духовното възплащане на човека – те не могат да надскочат възможностите на живота. А в живота още не е проличал творческия процес на превъзплащаването. Вярата в това превъзплащаване и аскетизмът на един живот, изпълнен с тая вяра – не изменят с нищо положението. С вяра в едно бъдеще е по-лесно да се умре за него, отколкото да се твори например неговата литература. Един човек, който се е откъснал с мисъл и с чувство от миналото, но не вижда нищо определено и от бъдещето, не

може да твори изкуството на това бъдеще. Той не може да твори никакво изкуство. Безсилието в днешната литература е най-добро доказателство за това.

*

Някога Ницше говореше за три превръщания на духа: как духът става камила, камилата – лъв, а лъвът – дете.

„Що е тежко?“ – пита издръжливият дух и коленичи, подобно камила, да бъде добре натоварен...

Всички тежину взема върху си издръжливият дух; и като камила, която – натоварена – бърза в пустинята, така бърза и той в своята пустиня.

Но в най-самотната пустиня се извършва второто превръщане: духът става лъв; свобода иска да си извоюва той и да бъде господар в своята пустиня...

Нови ценности да твори – това и лъвът не може, но да си създаде свобода за ново творчество – това е по силите му.

Ала кажете, що може още детето, което не е по сила на лъва? Защо трябва хищният лъв да стане още и дете?

Невинност е детето и забравя, едно новоначиание, една игра, едно от само себе въртящо се колело, едно първо движение, едно свято „да бъде“.

Човекът е все още камила. Едва сега се пробужда лъвът в него, а кога лъвът ще стане дете? Защото с това дете ще се роди бъдещият човек. Тогава ще се отключи изворът и на всяко творчество.

1932

ИСТОРИЯ И НАРОД

44

СПИРИДОН КАЗАНДЖИЕВ

С радост трябва да се отбележи, че от войните насам интересът на нашата интелигенция към отечествената история расте от ген на ген. Наред с академическите, чисто научни издирвания на нашето близко и далечно минало през последните години се наблюдава едно неотслабно и все по-задълбочено – не само лично, но и колективно – връщане към това минало. След първия том от историята на В. Н. Златарски се появи цял ред сборници с материали из миналото на отделни градове, заемали някога предно място в нашето духовно и политическо възраждане. Излязоха събрани съчинения, дневници и спомени на стари автори и общественици, както и множество изложения и документи около последните войни. Честваха се скъпи имена и се засвидетелства народна признателност за народополезни дела. Издигнаха се паметници, за да прославят подвизи и възкресят лица, които не трябва да умират. Основаха се научни институти – археологическият и македонският, – за да откриват старината и поддържат култ към нея. Откриха се основните камъни на древното българско царство. Заздравиха се църквата „Св. София“, която и днес – в сърцето на България – пази спомена за нейното минало. Готовим се да отпразнуваме златното време на цар Симеона и жилавата, макар трагична, воля за живот на нова България. А неотдавна излезе първата книжка на „Българска историческа библиотека“, посрещната от обществото с голяма симпатия.

На какво се дължи моя подигнат интерес към старината и това желание да се доближи историята до живота? И какво означава моя извърнат поглед към миналото? Означава ли той, че времето, което преживяваме, е от ония моменти, които – както Хайне казва – угам да приключат историческа епоха или да прегусетят близка катастрофа; или той означава едно ново възраждане на националното съзнание из дълбочините на неговия спомен и едно ново утвърждаване на националната воля въпреки тежките изпитания на съдбата?

Не е трудно да се видят причините на моя оживен интерес към миналото. Една стара генерация народни труженици, чийто живот е мост между епохата на робството и живота на свободна България, си отива и ни оставя своите скъпи спомени. Едно поколение от учени, което въпреки несгодите на народен и личен живот работи с любов и с жертви над нашето минало, ни дава вече резултатите от своя труд. Една млада България, систематично обучавана и възпитавана в училища и в казарми, носи вече в съзнанието си, макар все още неясни, картините на нашето минало и се приучва да тачи образите и заветите на националните герои. После войните за освобождение, в които нашият народ изпита непосредно пулса на едно голямо историческо време! В тия войни ние не можахме да преживеем радостта от обединението на българския народ; те свършиха трагично и в спомена за тях остана да свети подвигът за свободата с неговото мъченичество. Тоя подвиг ни свързва и днес с духа на нашата история. Той ни връща към декорите на тая история, към образите на нашите герои и тяхната клетва – към вярата и волята на всички ония, които са мрели някога за България и нейните идеали. След това руската революция. Тая революция ние преживяхме не с

45

ПРЕД ИЗВОРА НА ЖИВОТА

любопитството и със сметките на западноевропейеца, а с едно увлечение, като да се касаеше за лична душевна и политическа криза – толкова тесни бяха духовните връзки на нашия интелегенция с културния живот на Русия и толкова голяма беше симпатията ѝ за освободителното движение на тая братска земя! Каквито и форми да взема отношението ни към съдържанието на руската революция, все пак у нас тя отключи един афект от голямо политическо, бих казал, историческо значение. Най-сетне, общият исторически момент в Европа след войната. Рядко историята е заставала тъй близо до живота, както сега. Много от онова, което довчера беше непосреден живот, стана история, и обратно – много исторически спомени възкръснаха за нов живот. Истини, които лежаха в основата на политическата и социалната действителност, загубиха изведнъж своята убедителност и се превърнаха в лъжи. Форми, които регулираха лични и държавни отношения, се изпразниха от съдържание и престанаха да бъдат изразителни. Норми, които владееха висшите прояви на културното съзнание, загубиха своята задължителност, станаха условни, дори излишни. С една дума – настъпи пълен релативизъм, който постави живота в историческа перспектива. Какво по-благоприятно време за отваряне на исторически поглед и за пробуждане на исторически дух? Всички тия обстоятелства направиха пробив в нашето традиционно отношение към историята и събудиха интерес към нея.

*

В борбата за историческо съзнание и хуманитарен дух ние сме се държали упорито на страната на трезвия реализъм. Ние сме били винаги доволни от моя

наш реализъм; обяснявали сме го с младостта ни като държава и с възраждането ни като народ в едно крайно реалистично време; били сме склонни да го браним срещу духовното, чисто съзерцателно вдълбочаване на хуманитарната култура и затова сме го направили система на нашето образование. Има нещо здраво в тоя трезвен реализъм, което напомня свежестта на природата и сигурността на инстинктите. Не току-тъй той е бил най-често възхваляваната черта в характера на нашия народ. За истинския представител на Запада, който носи в душата си тежкото наследство на елинската и римската култура, нашата действителност съдържа нещо от детската наивност на живота в природно състояние. На тая действителност той изпитва най-ясно дълбоката болест на днешното време, която гениалните критици на европейската култура нарекоха „прекален историцизъм“.

Симптомите на тая болест са тежки. Прекаленият историцизъм, казват поменатите критици, пречи на живота. С будно историческо съзнание той се намесва преди време в него, потиска го, преди да са се разбудили силите и импулсите му, и така затруднява или спира неговото развитие. А животът, който е устремен към бъдещето, трябва да е по-силен от миналото. Историята не трябва да тежи много върху неговите криле. Тя не трябва да го буди от унеса му в това бъдеще, от илюзиите и предчувствията му за него. Какво би било, ако родителите бяха неотстъпно над главите на своите деца и ги будеха от всички увлечения, от всички надежди и вярвания? Прег всеки подем и разцвет в живота стои по една мечта. Животът е влюбен в тая мечта и върви подир нея. Историята не трябва да му пречи; тя трябва да дойде отпосле, когато животът се пробуди от своя сън. По тая причина интересът към миналото е идвал винаги ко-

гато пулсът на непосредния живот е отслабвал. Нарушаването на това съотношение между сегашното и миналото е било винаги скъпо заплащано. Започне ли една култура да харчи жизнените си сили изключително за миналото, за да възкресява и поддържа неговия живот, а не за да подхранва инстинктите си и да се отпава с тях на бъдещето – започва и нейният упадък. Eine Kultur, die zuviel, gräbt, gräbt sich zuletzt – ihr Grab, казва Хайне.

Прекаленият историцизъм, се казва по-нататък, прави съзнанието пасивно. Историческото съзнание напомня твърде много съзнанието на естетическия съзерцател. И в единия, и в другия случай волята е твърде отпргната. За един оригинален и творчески живот – живот, устремен към нови открития и завоевания, към нови освобождения и утвърждения, е необходима забора на миналото. В тая забора е опиянението на неговата сила, в нея са увлечението, екстазът и видението на бъдещето; в нея е не само постоянната активност на живота, но и непрестанното му раждане – неговата вечна младост. Историческото съзнание състарява; а за един народ, както за отделния човек, няма по-естествена добродетел от тая – да бъде вечно млад; да живее исторически живот, но да не се погребва под товара на преживяното. Тая добродетел е първична: с нея се кореним в природата. Животът е вечно ирационалното, неисторизираното. Превърнат в спомену на миналото, той спира; в тия спомену угасват неговите вечни напрежения и домогвания.

*

Колкото и силни и в основата си верни да са тия възражения срещу прекаления историцизъм, те могат да имат значение само за народ или култура, у които

тоя историцизъм е станал вече болест. Ние обаче не страдаме от тая болест. Напротив, ние сме лишени от каквото и да е историческо съзнание и сме останали без всякаква историческа дълбочина. Срещу това много по-тежко заболяване ние имаме нужда не от стъписване пред миналото, а от здрава връзка с него. Ние не можем и не бива да оставаме и по-нататък при традиционното си отношение към миналото и не бива да се утвърждаваме в нашето безразличие към историческия и хуманитарния дух.

Голямото значение на историческото съзнание иде на първо място от зависимостта на всяко настояще и бъдеще от миналото. Това, което изпълва днешното време и отвъд неговите рамки става бъдеще, се храни със соковете на миналото. От там е получило то своя тласък, импулсите и посоките на движение, а понякога и задачите, които разрешава. Всичко значително в миналото продължава да живее днес, стреми се да пребъде и в бъдещето. И както събудените днес творчески сили няма да престанат със залеза на слънцето, а ще минат в утрешния ден, така и в историята – между съдбините ни днес и столетията на миналото има реална връзка. Онова, което е било, не умира; извиканото веднъж на живот става вечно; менят се само индивидуалните форми на възплъщението, но самото възплъщението трае непрестанно.

От друга страна, без системата на миналото, без желанията, които то е събудило, и задачите, които е поставило, нашият живот щеше да бъде без перспектива и поради това – без каква да е сигурност. Всички промени и импулси в него щяха да останат в една плоскост, без всякаква историческа изразителност. Законът за асимилацията, който владее едновременно над биологическия и духовния живот и според който новото се асимилира само доотолкова, доколкото може

да се въгради в системата на старото, важи и в историята: от настоящето остава да живее исторически живот само онова, което може да се въгради в системата на миналото. Всичко друго умира. Всичко друго отзвучава като празен шум, колкото и блясък и примамливо щастие да е имало в него. Миналото стои като съдба над настоящето и определя неговата реалност. Досуш както в живота на съзнанието. Какво би станало с духовния живот на едно лице, изпразнено от миналото, лишено от памет? Неговото съзнание би се превърнало в бял екран, върху който отделните преживявания щяха да се сменят без каква да е следа. Така и съзнанието на един народ без историческа дълбочина, сир. без минало, прилича на такъв екран, върху който картините на живота минават като сенки, едновременно случайни и безплътни. В миналото – като такава асимилационна система – е тъй нареченият исторически инстинкт, сир. инстинктът за самозапазване у народа. Лека и пълна асимилация укрепва тоя инстинкт, а трудната и непълна асимилация го отслабва. Затуй форсираното развитие на един народ прави последния нестабилен и затуй също известна мяра консервативност принадлежи винаги към неговото добро здраве.

С оглед на тая асимилационна функция на миналото може да се каже, че действителността на настоящето зависи от действителността на миналото. Животът, който вечно става, е действителен само в миналото си. Докато става, сир. докато е настояще, нему му липсва още нещо, за да бъде завършен. Тепърва като минало, като нещо вече станало, той е напълно действителен. Ето защо човекът е действителен само в миналото си и може да бъде безсмъртен само в историята. Ето защо и един народ е само доколкото народ, доколкото има жива история. Историята на

народа – това е неговата памет. Колкото по-жива е тая памет, толкова по-действително е неговото съзнание. Тъкмо нашият народ е хубав пример за тази истина. Той има стара история, а е млад; не годините на историята, а оная част от нея, която е жива в съзнанието на народа, определя неговата възраст. Затуй е толкова важно да бъде постоянен и неотстъпен интересът ни към миналото; изравняйки неговите следи от тъмнините и запустението, ние възстановяваме съзнанието на народа си. Така правим и самия него по-действителен. С това уразумение написа Отец Пауций своята история и него искаше да внуши той на народа: „Аз излиха поревнових по рода и по отечество Болгарское и много труд сотворих собирать от различни книги и истории, дондеже собрах и совокупих деяния рода Болгарского в книжицу сию: ради ваша полза и похвала вам написах, кой любит свой род и отечество Болгарское, и любите знати за свой род и язык! Препишуйте историйцу сию; платите, нека и вам препишет кои умеют писати, и имейте ю да ся непогуби.“ Народът разбра бързо, че в тая история е възкресена неговата душа, затова я сметна едва ли не за свещена. Един препис от нея, направен в 1765 г. в Котел, е бил оставен в тамошната църква „Св. Ап. Петър и Павел“ за вечно пазене.

Най-пълнен израз добива зависимостта на настоящето от миналото в тъй нареченото историческо въплъщение. Всяка жива сила в историята е творческа, сир. носи в себе си необходимостта за своето осъществяване и се стреми към него. Материалните прояви на една култура са символи на нейните духовни сили. И големите представители на тая култура са нейни въплътени изразители. На това се дължи голямото значение на материалните паметници за миналото на един народ и още по-голямото значение на спомена за него

вите герои. Казано е: добродетелите и недостатъците на един народ стават в неговата история на хора. По този път идат великите личности като най-съвършени възплъщения на миналото и най-пълна негова реализация. Затуй също някои философи смятат, че смисълът на историята е в създаването на гениални личности. В тях, в техните дела са съкратени времената и изразени съдбините на народите. Всичко друго остава с течение на времето под историческия праг. Сега ни става ясно защо историята някога е била галерия от образи и дела на велики хора: чрез тия велики хора народите са имали останалото съдържание на историята. Сега ни става също ясно откъде иде у народите този култ към националните герои, който поставя историята наравно с юнашкия епос, и защо те са се прекланяли не толкова на хората на идеите, колкото на героите на мечата и на вярата, сир. на истинските възплъстителни. Съзнанието на народа има не теоретически и абстрактен, а съзерцателен и пластически характер. В своята религия, морал и изкуство то живее не с идеите и обоснованията, а с образите и възплъщенията на Бога, доброто и хубавото. Живота то измерва с живот и човека с човек. Такова е отношението на това съзнание и към историята: в тая история то живее не чрез хронологията или чрез догмите на една историческа доктрина, а чрез възплъщенията, чрез представителите и героите ѝ – носители и изразители на живите сили на народа. В тия герои народът се вижда като в огледало, на тях той се познава, измерва силите и възможностите си, на тях вижда в перспектива и съдбините си. В този смисъл историята е не само носителка и осъществителка на народното съзнание, но тя става и негова изповедница.

*

От тая дълбока зависимост на сегашното от миналото произтича голямото образователно и възпитателно значение на историята.

Най-първо, без родната история ние не бихме могли да се приобщим към отечеството и народа си. Отечеството не е „физическа“, а духовна, морална същност и не от физическото, а от духовното ни раждане в него произтича чувството, с което живее то в сърцето ни. Какво би било то за нас, без своето минало? Също така е и с народа; той не е физически сбор от хора, които се грижат само да се нахранят и облекат, а е духовно единство, колективно съзнание и свърхиндивидуален характер, в който се корени отделният индивид. Какво би бил този индивид без колективното съзнание на народа? И кой може да ни отключи тъй дълбоко и тъй вярно това съзнание, ако не историята? Без историческа перспектива за начина, по който се корени в съзнанието на народа ни, нашият език би загубил своята дълбочина и би се превърнал в случайни и празни звукове и словесни съчетания. Религията, моралът, изкуството и всичко онова, което съставя нашето културно съзнание, е продукт на исторически живот, а не на природно състояние; неговото овладяване следователно може да стане само по исторически път. Така е и с формите на нашия обществен и държавен живот: събития, лица, институти биха останали непонятни за новите поколения, ако тия поколения не познаваха тяхната история. Разбира се, онова, което трябва да ни интересува от тая история, както изобщо от историята на народното съзнание, са не толкова отделните моменти или прояви сами за себе, а – откъд тия прояви – постоянният, трайният народен характер или неговите основни предразположения, из които, как-

то Хегел вярваше, народната история се развива преопределено и вътрешно необходимо. Само по тоя път могат да се разбират и овладяват живите сили на народа и да се стигне до основната реакция на неговата кръв. По тоя път трябва да мине и интелигенцията му, която иска да го води, за да намери кои национални сили и черти от народния характер са устоявали винаги на буриите на времената и отново са възбуждали нацията; за да намери опорите на националната история в самия характер на народа, та върху тях да сложи делото си и на тях да се позове в тежките часове на големи гържавни и народни изпитания.

Но историята е най-добро средство не само да се разбере, а и да се възпита един народ. Най-ценното, което тя ни дава, е въздушевлението, що буди в нас. Зарад това въздушевление Гьоте е обичал историята със същата сила, с която мразел всичко, което увеличава само знанията ни, без да умножава или направи раздвижва нашата активност. Историята е проява на вечно мъжественото, волево, творчески строителното начало. По тая причина някога тя е била почти изключително хронология на войни и военни подвизи. Въздушевлението, което историята буди, иде всъщност като внушение от големите личности в нея и от техните дела. То иде като съзнато или несъзнато влечение да приближим себе си до тях, да повторим делата им, отново да преживеем днес това, което е било в миналото. В тоя смисъл преживяната или запазената жива в съзнанието история не може да се замени с никаква наука. Един жив образ, един цял човек – истински представител на народа и изразител на неговото съзнание, е много по-ценен, отколкото една теория или една догма. Теорията и догмата са мъртви за народа. И когато ги разбира – той бърза да ги персонифицира. Само като хора те са близо до него и той може да ги

прецени. От миналото народът прави не наука, а приказка, легенда, сир. пак живот. Защото той мери живота с живот и хората с хора, а не с идеи и абстрактни понятия. Когато иска да разбере едно парче живот, да покаже доброто и злото в него, да прецени, да окачестви, с една дума – да измери, той си служи с пример – разправя някакъв случай, в който животът е намерил вече своето изяснение. По тоя начин аналогията, а не анализата е неговото средство за познание. Такова средство е за него и историята. Чрез примерите, които му дава за аналогии, тя става за него образец, мярка, и накрай – съдник.

Ала казаното не изчерпва възпитателното значение на историята. Чрез волята и съзнанието на националните герои ние се вживяваме в миналото като в човешко дело, а не мъртва природа, от която само външно зависим. Като ни подчиняват на своята воля и въздушевяват за своите идеали, с една дума – като ни приобщават с народното съзнание, в което самите те се коренят, героите на миналото правят от нас „исторически“ личности: в нашето обществено дело, във въздушевлението и вдъхновението ни за него те привнасят първа исторически дух и смисъл. В това е силата на тяхното внушение. От тук започва и моралното въздействие на историята: приобщавайки личната воля с волята на народа, тя поставя отделната личност в рамка, дава ѝ исторически и обществен, не себичен характер. Тя привива в съзнанието ни задачи, от които не можем да се освободим, и го придумва със завети, които ни стават съдба. Така историята прибира под една страха синовете на народа, които животът разделя, и издига съзнанията им до една – национална – съвест. В това вътрешно единение на личната воля с историческата воля на народа се състои непосредно преживяваната приемственост, духовни-

ят и морален континюитет на народа. Чрез него народите добиват характер и остават винаги верни на себе си. До това единение се отнася и мисълта на Отец Паусия: един народ може да запази или отново да спечели своята самостоятелност само чрез собствените си национални сили. Затуй – да обичаме своя род, колкото и прост да е той, да четем и пазим своята история, понеже само тя няма да ни остави да потънем в забрава. „Ти, българине, не прелъщайся: знай свой род и език и учи се по своему языку; боле ест болгарска простота и незлобие!“

*

Но ето, нашата история, мъдрата учителка и възпитателка на нашия народ и негова осъществителка – е още в тъмнина. Тя потъна в забрава, преди да заживее като действителност или като легенда в съзнанието на народа. Над нея се спусна гълга и черна нощ, която изличи в паметта му историческите спомени назад – до езика и до вярата, останали единствени крепители и съхранители на неговото национално съзнание. Онова, което беше написано в книги, за да преживее времената – враговете опожариха. Оцелялото биде фалшифицирано от тях, а което остана като истинска наша история – е пръснато и неизвестно. То трябва да се намери. И не само намери, но и изнесе в съзнанието ни, ако искаме да станем народ и да се утвърдим във времената. За това утвърждение не е достатъчно, че сме освободени. Необходимо е още да възвърнем паметта си и да възстановим континюитета на съзнанието си. В забравата на нашата история преди всичко трябва да се търсят дълбоките причини на нашите основни недостатъци: лекомислена безотечественост, слабо национално съзнание, липса на истори-

чески усет и политически такт, липса на традиция и перспектива в държавния живот, липса на дистанция и пиетет в обществения живот, пълно отсъствие на социално чувство и пълно отсъствие на обществена отговорност. Усилията ни да изправим тия недостатъци в нашия народ, особено в интелигенцията ни, ще останат напразни без историческата дълбочина на миналото и неговите възродителни сили. Но забравата на нашата история тегне като съдба не само над политическия и духовния ни живот, тя дебне и съществуването ни. Както в зорите на нашето Възраждане беше необходимо да започнем с едно връщане към миналото, за да се родим, така днес е необходимо да продължим това връщане, за да съществуваме. Народ, който пази живота в съзнанието си своята история, е все още самостоятелен, каквито и да са приликите и изпитанията на външната му съдба. Той обаче загубва своя самостоятелност от оня момент, в който историята му потъмнее в собственото му съзнание. От тоя момент нататък той е изтръгнат от времето и, както казва Фихте, престава да се меси в неговия ход; чужда сила почва да владее над неговия живот и да определя делата му; дори годините си той почва да брои според събития, които мерят чуждо минало.

Сега става ясно защо трябва да приемем с радост и дълбока признателност труда на проф. В. Н. Златарски. Въпреки основните различия, които делят тоя труд от историята на Отец Паусия, има нещо в самочувството ни, което го приближава до нея. Както някога на фона на една мрачна действителност се яви историята на Паусия, за да възроди българския род чрез живите сили на неговото минало, така днес историята на проф. Златарски иде като зов от това минало в едно време на тежка народна покруса. Наистина тя не е писана с това тъкмо намерение, но покрай

научното си значение тя ще има и ценно възпитателно влияние. Тя е резултат на чисто обективно отношение към миналото ни, академически опит да се постави на прав и широк път нашата историография, за да бъде по-нататък системно разширявана. Тя няма практическата цел да влияе непосредно върху съзнанието на народа в една или друга посока, да му поставя едни или други задачи, за които да го въодушевява и туря в движение. В това отношение тя се различава основно от историята на Паусия. Отец Паусий беше в патриотическо отношение към нашето минало, затова прославя и идеализира това минало до форми, които поразяват фантазията, и затова дава широко място на легендата, стига тя да възвеличава народа и да отключва неговото национално съзнание. С тия си качества тя изигра голямата си роля по време на Възраждането. Тя е хубав пример как трябва да бъде написана националната история, която трябва да се даде в ръцете на младите поколения като учителка, възпитателка и вдъхновителка в живота. Очевидно тая история трябва да иде от жив човек и да е отправена към живи хора; да е конкретна и образна; да възкресява епохи и оживява лица; да заразява с всичките чувства на човешки увлечения и разочарования в живота и да излъчва едно внушение, което свързва съвестта на днешното време с живия глас на миналото. Само такава история може да мине от мъртвата хронология към живите сили, от документа към пролятата кръв. Писането на такава една история прилича твърде много на работата на художника – то е възсъздаване с драматическо съзнание, а не със спокойното съзнание на човека на науката. До това драматическо съзнание са се издигали всички големи историографи. В историята не може да се мине без фантазната игра на поетическите сили. Защото не е достатъчно да бъде отбелязан

историческият факт, той трябва освен това да се преживее. Документите, историческите бележки, стъпките на онова, което е било – то са „вкамелостите“, не самата история. Самата история са живите, телеологически насочените и творчески домогващи се сили, които някога са раждали и носели тия „вкамелости“. Националният историк трябва да се върне към тия живи сили. И понеже това не може да стане по чисто логически път, той трябва да има в себе си нещо от интуицията и фантазията на художника, от способността му да се вживява и чувства, от дарбата му пластически да изобразява и драматически да подготвя и разрешава събитията в живота на отделни лица или народи. Само така, без, разбира се, да се влиза в противоречие с обективно установената фактичност, историята би могла да ни пренася напълно в миналото и да ни докосва непосредно до неговата истина. И само такава история може да бъде основа на национален живот и национална култура.

Нашата история днес е далеч от този идеал. Тя прави още „засечки“, търси да определи ония точки, които след това ще трябва да се съединят, за да ни дадат рисунката. А идеалът е не тая рисунка, а изпълнената картина, за която са нужни още светлини, бои и въздух. С оглед на тоя идеал – толкова по-ценна е работата на проф. Златарски: тя полага основната перспектива, без която завършената картина е немислима. Нашата историография още дълго време не ще може да излезе от етапа на черната работа: толкова празнини има още в нея и толкова проблеми ще бъдат тепърва слагани в свързка с изучаването на ценни архиви, до които още не сме се докосвали! Когато тоя етап бъде превъзмогнат, когато всички материали бъдат издирени, събрани и надлежно изтълкувани – тогава ще гоиде синтетичният поглед на големия исто-

рик, който с творческата интуиция на художника, проникнала дълбоко в народния характер, ще възкреси миналото ни и веднъж завинаги ще го въгради в живото съзнание на нашия народ.

С оглед на тая история може да се разбере най-правилно и отбелязаният повишен интерес към нашата старина: той интерес означава наистина край на една епоха, която войните приключиха; той съдържа може би и някакво предчувствие за нови изпитания, но той е преди всичко проява на потребността ни от една жива история, на потребността ни да свържем сегашното с миналото и да създадем дълбочина в нашия живот, който днес има само две измерения.

1928

НАЦИОНАЛНО СЪЗНАНИЕ

Социалната психология ни учи, че най-благоприятна основа за масови движения е простата, още близка до инстинктите психика, тъй като условията за единение на отделните съзнания тук са най-вече на лице. Националното чувство е близко до тая основа, затуй е било тъй често опора на най-дълбоки и стихийни внушения, които са сплотявали народите и са ги увличали в продължителни и жестоки борби. Все едно гали тия борби са били прогресивни или не и все едно какви са били техните последици – огромната материална и духовна сила, проявена в тях, е опирала най-накрай в едно живо и напрегнато национално чувство. Няма възраждане на народ, което да не е изнесено от силата на това чувство, и няма упадък, който да не се дължи на отслабване на същото чувство.

Времената, в които днес живеем, изнасят отново националната идея на преден план. Общото разстройство на живота, което буди страх и прави не само отделните индивиди, но и народите несигурни, както и необходимостта да се намери за устройството на живота трайна основа отвъд всички противоречия и всички разединителни сили карат народите днес да се връщат към националната идея и да търсят изход от затрудненията в силата и средствата на националното съзнание. За лоста на времето, който иска да отмести руините на едно минало, за да разчисти пътя на бъдещето – няма друга по-сигурна опора от това съзнание. И дори чисто социалните революции, в ко-

ито националният момент като че не играе никаква роля, и те се водят не за истината на една доктрина, а за живота на един организъм, какъвто е народът в своята общност. Затова историята не познава социална революция, която да е победила националната идея и която в края на краищата да не се е подчинила на тая идея. Най-пресен пример в това отношение представя бавното, но сигурно национализиране на руската социална революция. Истинското възродително дело на тази революция ще започне тепърва, когато тя се опре върху националната стихия.

Колкото и различни да са силите, които движат руската и германската революция днес – крайната цел, която те преследват, е една: превъзможване на стария индивидуализъм с една нова социална общност. В Русия тоя процес става върху социална, а в Германия върху национална основа. Веднъж създадена обаче, тая общност не може да не се утвърди – и тук, и там – във формите на националния дух. Иначе как би могла да живее тя като творчески организъм? Докогато в жилите на хората ще тече кръв и между тях ще има племенно родство, докогато ще има север и юг на земята и слънцето няма да грее еднакво върху нея, докогато ще е различна реакцията на народите в силата и темпа на чувствата им, докогато те ще говорят различни езици и ще носят различна историческа памет – дотогава, колкото и да ги сближават социалните доктрини, миналото ще ги дели, дотогава националният принцип няма да изчезне.

За едно ново възраждане на нашия народ днес ние се позоваваме на същия принцип. Ние говорим за народно единение, за национална просвета, национална култура и национална държава и търсим да събудим и увлечем в творческо дело за тях духовната сила на народа, неговото национално съзнание. За да бъдат обаче

усилията ни уверени и действията ни целесъобразни, ние трябва да си изясним същината на това съзнание, неговото психологическо и морално съдържание. По този път ще ни стане ясно и онова значение на националното съзнание в историческия живот на народите, за което говорим.

*

Националното съзнание не е постоянна величина. В своето развитие то минава през няколко степени, които напомнят твърде много етапите в развитието на индивидуалното съзнание. Отделният индивид се осъзнава най-първо като нещо различно от околния свят, който включва в себе си и другите индивиди. Това е съдържанието на основното, първичното „аз“. По-късно той осъзнава своите индивидуални особености, чрез които се различава от другите индивиди: основното „аз“ се превръща в самоценна индивидуалност. Най-сетне тази индивидуалност бива организирана като стройно единство, в което душевните особености са напълно съгласувани, а духовните ценности са подчинени на един мирозглед: осъзнатата индивидуалност се превръща в личност. Не всеки индивид достига тая степен на развитие, затова личността е била винаги особено ценена. Елементарната форма на националното съзнание може да се сравни с първия етап. На тая степен на развитие то има инстинктивен и ирационален характер и се преживява непосредно в т.нар. национално чувство. Докато народът е още патриархален и живее наивно в своя бит, в нравите, обичаите и вярванията си – неговото национално съзнание не отива по-далеч от това чувство. Той има свой начин на мислене и чувстване и свой стил във всичките си материални и духовни прояви, но той няма още съзнание

за този начин и този стил. Вместо това съзнание той има само чувството за нещо родно, свойско и макар да живее в стила на своя бит, той не знае в що се състои неговата същност, нито пък знае защо трябва да го пази. Пазенето на своето тук не е преднамерено и активно, а е по-скоро пасивна съпротива, някакъв консервативен импулс. Народът чувства общо, че в битовото е сякаш неговата душа и че ако му измени – ще измени все едно на „вярата“ си.

Националното чувство е продукт на общността; у отделния индивид, извън тази общност, то не може да се яви. То извира из племенното родство между сънародниците, из географските и климатическите условия на тяхното отечество, из духа на езика им, из характера и условията на труда им, из вярванията и обичаите им и най-сетне – из общите прилуки на живота им. Националното чувство е най-интимното съдържание на тази биологическа и духовна общност; то е най-тясната връзка между отделните съзнания в нея. А доколкото опира направо в кръвта на народа – то е по-нататък нейната най-дълбока и най-трайна сила.

Много по-голям интерес представя за нас вторият етап от развитието на националното съзнание. Докато първият етап съставя „наивната“ форма на това съзнание, вторият съставя неговата съзнателна или „критическа“ форма. Националното съзнание и сега почива върху националното чувство и е носено от него, но психологическата му структура е съвсем друга. То не е само чувство и инстинкт, а е – освен това – и един твърде сложен идеен комплекс. Народните особености са осъзнати; дошло се е чрез тях до идеята за национална индивидуалност; създадени са за съзнанието всички разстояния между тази индивидуалност и индивидуалността на другите народи; пазенето на

своето, както и утвърждаването в него са добили активен и съзнателен характер и родното се поставя в основата на всички творчески усилия и в цялото развитие на народа. Когато говорим за национално съзнание, ние имаме наум обикновено тази критическа форма на това съзнание; по тази причина ще се спрем по-подробно върху нея.

*

На първо място в съдържанието на това будно национално съзнание стои мисълта за духовното единство на народа. Изворите на това единство са многобройни; ние ще споменем тук само най-важните от тях. Най-дълбок и най-основен извор представя кръвното родство, сир. еднаквият расов и племенен произход на народа. Някога мисълта за националното единство се е свързвала предимно с този произход. По-късно обаче биологичният момент отстъпи място на духовния и едва днес, особено в Германия, той добива отново старото си значение. Въсъщност колкото и решаваща да е силата на духовните връзки и отношения за човешкото общество – за народната общност и за националното съзнание кръвното и племенно родство е от основно значение: от него зависят темпераментът на народа, характерът на неговата психо-физична реакция, активността или пасивността му, издръжливостта му, по-голямата или по-малка предметност или съзерцателност на съзнанието му и пр. Има наистина народи, които при различен племенен състав проявяват силно национално съзнание; но тия случаи показват само, че кръвното родство не е единственият фактор, от който зависи това съзнание; те обаче не са доказателство против значението на това родство като биологична основа на националното съзнание.

Друг – също физичен – фактор, от който зависи духовното единство на нацията, представят географските условия на отечествената земя, особено климатът и ландшафтът ѝ. С широката амплитуда в климатическите условия на Русия са обяснявали крайностите в характера на руския народ, неговата склонност към напрежения, но и към неиздръжливост. С влажния и мъглив климат на Англия, който прави сетивните впечатления неясни и безцветни, се обяснява липсата у англичаните на усет за форми и бои. Монеизма на евреите обясняват с пустинния пейзаж на Палестина, който прави духа затворен и съсредоточен. С широтата на руската степ обясняват широтата на руската душа, а на внушението от необятното степно небе отдават склонността на руския народ към религиозност и мистика.

Националното единство се свързва по-нататък с общността на езика. И тук могат да се приведат примери, които като че са в противоречие с моя факт – например Съединените щати, Швейцария или бившата Австро-Унгарска империя. Но ролята на езика за духовното единство на тия народи се изяснява в стремежа им да се мине към един официален език, задължителен поне в армията. Там пък, където народът въпреки това говори повече езици, там остават налице трайни племенни различия, които затрудняват единството на националното съзнание. Общността на езика действа двойно за това единство: непосредно – чрез езика като средство за общуване, и косвено – чрез всички духовни ценности, които езикът прави достояние на народа. В първия случай езикът влияе чрез органическата връзка между него и съзнанието на народа, във втория случай – чрез особена стойност и своеобразната красота, която добиват духовните ценности от езика, чрез който са мислени и изразени. И в

едния, и в другия случай езикът влияе най-вече с ритмиката си като характерна за емоционалното движение на народната душа, със сетивния си и нагледен колорит, като отражение на климата и отечествения ландшафт и с мисловното си съдържание, в което е затворен вековният житейски опит на миналите поколения.

Духовното единство на народа зависи и от неговата обща история. Както еднаквите преживелици правят отделните лица близки, така общите исторически събития правят сънародниците духовно сродени. Общият исторически опит обработва по един и същ начин отделните съзнания и ги поставя в еднакво отношение към света и живота. Така влияе върху поколенията не само сега преживяното от тях, но и миналата история, историческата традиция. В тая традиция е историческата памет на народа, която свързва настоящето с миналото и се предава на бъдещето.

Не по-малко значение за духовното единство на народа има най-сетне и неговата религия. Особено голямо е това значение у народи, закъснели в културното си развитие, религиозното съзнание на които не е смутено още от никакво съмнение. Някога значението на религията за националното единство е било много по-основно поради това, че тя е носела в себе си целокупното духовно съдържание на народа, което днес се проявява автономно в изкуства, наука и философия.

Духовното единство на народа, така определено от поменатите тук фактори, е отразено в бита, моралното и религиозно съзнание на народа, в изкуството и философията му и най-сетне в обществения и политическия му живот. Най-непосредно то се изяснява в народната музика, в нейната ритмика и метрика. Но във всички тия области духовното единство на народа не се отразява само пасивно, то се и активно тво-

ри. Ето защо националното съзнание в неговата критическа форма – като национално самосъзнание – предполага не само осъзнаване на националния дух във всичките му зависимости и особености, но и активно опазване и култивиране на тия особености като основа на едно органическо развитие отвътре навън, из духа на нацията. Само това развитие може да бъде творческо и здраво. Общността на човечеството, за която мечтае космополитизмът, не може да бъде основа на това развитие. В сравнение с физичната и психичната реалност на националната общност тя си остава една абстрактна идея. Тази идея не може да унищожи биологичната основа на националната общност, нито пък може да изпразни националната душа от онова съдържание, което вековният опит и историческата съдба са наслоили в нея. Постигнато чисто мисловно, космополитическото единство не е творческо, тъй като творчеството предполага реално психична, бих казал – субстанциална, а не само идейна общност. Не е случайно, дето всяко значително творчество в литературата и изкуството е било винаги национално.

*

На второ място в съдържанието на националното съзнание стои мисълта за индивидуалността на народа, неговата самоценност. Както отделният човек в развитието си идва до уразумението, че има особености, с които се различава от другите индивиди и които определят неговата самоценност, така и народите с пробудено национално съзнание имат идея за своята незаменимост и неповторимост. И тъкмо индивидуалните особености, които определят самоценността на нацията, са и средството, чрез което тя привнася своя дял в общата съкровищница на човечес-

твото. Разбира се, не всяка национална особеност е от значение и определя съзнанието за самоценност. Както отделният човек инстинктивно чувства, че само оная неговата особеност е ценна, която е от интерес за обществото, така и нацията – доколкото е здрава и неизрогена – ценя в себе си онова, което е ценно и за другите народи. Оттук иде и моралният характер на съзнанието за самоценност. Това съзнание съдържа в себе си чувството на самоуважение, а без това чувство няма морал. Само оня, който се самоуважава, пази съвестта си чиста и не върши постъпки, които са в противоречие с нея, само той може да очаква да бъде зачитан и от другите. Така националното съзнание – чрез идеята за националната самоценност, която то съдържа в себе си – престава да е чисто етнографско и психологическо понятие и се превръща в морална величина. Няма нужда да се обяснява какво голямо значение добива националното съзнание с това си морално съдържание за вътрешния живот на нацията и за нейните международни отношения.

Но националната самоценност и чувството на самоуважение предполагат по-нататък национална независимост и суверенност. Тая независимост е също една съставка на националното съзнание. И само доколкото тя е наистина такава съставка, доколкото националното съзнание се явява винаги като психологическо и морално условие за извоюване или опазване на националната духовна и политическа независимост. Нашето Възраждане и борбите ни за освобождение са едно доказателство за това. Не бива, разбира се, да се мисли, че стремежът към независимост почива изключително върху съзнанието за самоценност и чувството на самоуважение. Тия последните са опора само на съзнателния стремеж към независимост; отвъд тях обаче тоя стремеж се корени много по-дълбоко в

инстинкта за самозапазване и самоутвърждаване. По тази причина отслабването на стремежа към самостоятелност у един народ, неговото безразличие в това отношение или готовността му да жертва на части или изцяло суверенността си е признак на заболяване или израждане. По същата причина всяко историческо сътресение, което води към усъмняване в собствените сили на народа или към отчаяние – засяга виталния нерв на народното битие и го биба решаващо значение за неговото съществуване.

Погрешно би било да се мисли, че стремежът към национално самозапазване може и трябва да се осъществява за сметка на другите националности. Както при отделния индивид, така и при народите стремежът към самозапазване и самоутвърждаване е не само природен импулс, но и морален дълг. Ако в своята съзнателна форма той се оправдава с мисълта за самоценност на националната индивидуалност и с чувството на самоуважение, тогава върху тази морална основа той не може да бъде така себичен и егоистичен, че да не признава не само правото, но и дълга на другите националности да съществуват самостоятелно. Всяка националност има поради своята индивидуалност особена историческа и културна мисия и никой няма право да посяга върху самостоятелността ѝ. Нещо повече дори, както отделният човек може да изпълни задачата си в живота само в сътрудничество с другите си сънародници, така и един народ може да разреши своята историческа мисия в сътрудничество с другите народи. В сътрудничество, а не в подчинение или робство. Ако са верни думите на Достоевски, че всеки народ е един път към Бога, тогава, преследвайки своите цели в живота, народите не би трябвало да се изключват. И, добре разбрано, истинското национално съзнание не може да съдържа само по себе нетърпимост

или омраза към другите националности. В него по-скоро може да има любопитство, желание да разберем, дори да обичаме тия националности. По тази причина идеално съжителстване на народите би било само онова, което, като осигурява националната индивидуалност на всеки народ, не слага пречки, а сътрудничи на неговото историческо развитие. Истинското, просветеното национално чувство съдържа тоя идеал. И когато интернационалистите твърдят, че националното чувство е свързано с национална нетърпимост, те имат наум не здравето, а извратеното национално съзнание – шовинизма.

*

Трета основна съставка в съдържанието на националното съзнание представя мисълта за солидарност на отделните сънародници. Солидарността е чувство за съпринадлежност на едно общество, чувство на взаимна зависимост и отговорност и взаимно доверие между членовете на това общество. Тя е от основно значение за моралното съдържание в живота на националната общност и с нейната сила ние мерим политическия морал на народа и неговата обществена дисциплина.

Идеята за националната солидарност почива върху фактическата зависимост на отделния индивид от общността на народа. Неговата сигурност, доброто и злото в живота му, успехът или неуспехът в работата му, одобрението или неодобрението на делата му – всичко зависи от състоянието на народната общност; между неговата съдба и съдбата на народа има тясна връзка, те са едно и също цяло. Най-добре се чувства тая връзка, когато се скъса, когато индивидът се озове в чужда среда, в чужда национална общ-

ност. Духовното усамотение добива тогава трагичен характер. Психологията на емигранта и изгнаника е особено поучителна в това отношение.

В идеята за национална солидарност тая фактическа зависимост на индивида от народната общност бива осъзната. Бидейки съдържание на националното съзнание, тая идея се превръща в морална отговорност, в активна воля за безусловна и беззаветна служба на народа във всяко време и особено когато общите му интереси или националните му ценности бъдат застрашени. Националното съзнание, с което гражданите отиват на война, прави от тях – с това си тъкмо съдържание – нравствени личности. И може да се каже: както никога друг път националното съзнание не е изнесено така на преден план в съзнанието на гражданите, както във време на война – така и никога друг път моралната съвест на тия граждани не е в такова напрежение, както във време на война. По тази причина бойците са особено чувствителни за всички неправди и несправедливости и на тази почва моралът в тила е от решаващо значение за морала на бойците на фронта.

Фактическата зависимост на отделния индивид от общността на народа образува онака обществена реалност, която прави възможен действителния морален живот. Общността на народа е за отделния индивид истинският обект на нравствено въздействие; на нея той може също непосредствено да провери резултата от това въздействие. Отношенията между него и тая общност са обикновено мотивите, които определят неговото поведение, а в битовия мироглед са изявени нормите, които трябва да следва неговото морално съзнание; там са и санкциите за делата му. Тази реална морална атмосфера не може да се измести от никаква космополитична общност. За морално-

то съзнание само по себе няма граници, но за неговите прояви в практическия живот общността на народа добива особено значение. Човечеството въпреки материалните и духовните връзки между народите си остава все още отвлечена идея или в най-добрия случай – безкрайно далечна регулативна цел за поведението ни. Особено за практическия живот на човека то е без какво да е значение. В собствения си народ отделният индивид има строго определено място и е изправен винаги пред ясни, строго определени морални задачи, които във фамилията, служебния и държавния живот са винаги пред очите му. Къде е обаче мястото на отделния индивид в общността на човечеството и какви задачи може да му постави тя, когато тая общност практически не съществува? Народната общност чрез всички зависимости на индивида от нея бди над неговото морално поведение и реагира срещу това поведение; човечеството обаче не държи отделния индивид в такива непосредни зависимости и не може да бди така отблизо над неговите дела.

Така идеята за национална солидарност с моралното задължение, което съдържа, се явява като най-добра основа за обществената и държавния живот. Ако гражданите на една държава във взаимните си отношения и в отношенията си към държавата биха следвали само това, което законите ги задължават, и ако извън тия закони нямаше друга контрола и друго вдъхновение за техните дела – тая държава не би могла да съществува.

*

И тъй, националното съзнание не е само биологическа или етнографска проява; то е и морална сила, която трябва непрестанно да се култивира, ако наро-

гът иска да се развива и утвърждава. Без национално съзнание народът отслабва, разлага се и с течение на времето исторически умира; обратно, чрез същото съзнание той се организира в общности с една душа. Националното съзнание гържи чрез това организиране здрав националния инстинкт за самозапазване, прави народа по-сигурен в историческия му живот, прави целите и задачите му в тоя живот ясни и категорични и готовността му да ги отстоява – пълна. Но култивирането на националното съзнание е непрестанна работа и над колективния, и над индивидуалния морал. В това тъкмо е смисълът и на националното възпитание. Националното възпитание не е само работа в духа на национален стил и форма, то е и грижа за социалното чувство и моралното съзнание на отделния индивид, защото само чрез връзките и отношенията на тоя индивид към народната общност той се изгражда и утвърждава като морална личност. Историята ни учи, че само на фона на една епоха с изнесено напред национално съзнание се раждат велики представители на един народ и че само такива личности са истински водачи да тоя народ; тяхната сила и обаяние са във внушението, което упражняват на почвата на националното съзнание. Това показва, че пътят за създаването на народни водачи и ръководна интелигенция е пътят на националното възпитание, пътят на поддържане на националното съзнание и на утвърждаване на младите поколения в него. Тоя път ние бяхме пренебрегнали и много от нещастията ни днес се дължат на това. Време е отново да го потърсим и да тръгнем по него съзнателно и смело.

1935

ДУХЪТ НА НАШЕТО ОБРАЗОВАНИЕ

Целта на всяко образование и възпитание е да направи от природния човек историческа личност. Тази цел е в пълно съгласие с пътя, който е следвала и човешката култура – път на все по-висше социално и историческо въплъщение на човека. Тя показва също, че всяко образование, особено общото, е в основата си хуманитарно и че всички образователни и възпитателни средства трябва да бъдат подчинени най-накрай на тая хуманитарна основа.

Поменатата цел на образованието съдържа два съществени момента. От една страна, тя иска от образователната и възпитателната дейност да направи от човека личност, сир. хармонично развит индивид, у когото всички прояви – интелектуални, емоционални и волеви – са съгласувани в едно единство, и всички ценности – познавателни, морални, религиозни и естетически – са организирани в един мироглед. От друга страна, тя иска щото тая личност да бъде историческа, сир. да е отвъд природното състояние, не някакъв абстрактен, идеален образ, а живо въплъщение на една социална и историческа действителност, в което въплъщение се осъзнават и целесъобразно насочват живите сили на тая действителност.

С оглед на първото изискване образованието – както и етимологията на думата показва – прилича на художествената дейност. То трябва най-първо да събуди и развие основните физически и духовни сили на индивида, а после съобразно с дарбите и заложбите на

същия да открие и изработи неговия индивидуален образ. И всичко това то трябва да направи в съгласие с общия за всяко органическо развитие закон, в едно движение от вътре навън и по пътя на едно непрестанно вслушване в природата и следване импулсите на нейните сили. Както в изкуството, така и тук всички средства на съзнателната и целесъобразно насочвана образователна дейност трябва да бъдат подчинени на принципа на суверенността и вътрешната свобода на духа. Те трябва да подпомагат и развиват, но не да създават и насилват; те не могат, както Кант казваше, да направят някого по-добър, освен чрез малкото добро, което е в него; и не могат да го направят по-умен, освен чрез малкото ум, който той има. Този характер на истинското образование – да е развитие и усъвършенстване отвътре навън – показва, че просто натрупване на образователен материал не е решаващо за него. Образователният материал е само средство, целта отвъд това средство е индивидуалният образ, личността.

С оглед на второто изискване образованието трябва да измести човека от природната върху духовно-историческата плоскост. То трябва да го извади от тесния кръг на личното съществуване и непосредния опит и да го изведе на широкия хоризонт на социалната и историческа действителност, дето се изграждат националната и общочовешката мисъл и дето живеят образите на изкуството и религията. Тук, в тая социална и историческа действителност, са неговите корени; от тук идат всички сокове на неговия вътрешен живот; от тук са изтласкани, за да минат през неговото съзнание, всички идеали и ценности на тоя живот. Образователната дейност трябва да бъде съобразена с тая основа. Тя трябва да приобщи живота на индивида с живота на народа и човечеството така,

че изграждайки неговата личност с техните културни средства, да направи от отделния индивид пълно и съвършено въплъщение на своето време. Само по този път отделната личност може да се превърне в жива и дейна сила, годна не само да възприема и разбира, но и активно да участва в творческото дело на живота.

Според това схващане за целта на образователната дейност тая дейност би била мъртва, ако се задоволяше да трупа механически върху паметта знания, които остават като външен и чужд за душата материал. За истинското образование не е достатъчно и вътрешното организиране на тоя материал в стройна и безпротиворечива система. Ако образователната дейност засегне само познавателната функция на съзнанието и остане без отношение към естетичните, моралните и религиозните потребности на душата, не упражни влияние върху целокупната личност, тя не ще има никакво особено значение за вътрешния живот на човека и би дала в резултат – въпреки всичката си гудактичност и методичност – само полуобразование. Същият резултат би дала образователната дейност и ако тя се задоволяше да изяснява чисто познавателно връзките и отношенията на отделния индивид с народа и човечеството, без да култивира и практически, сир. възпитателно, тия връзки. Действителният вътрешен живот на личността, който я прави най-вече социално и историческо въплъщение на дадено време, е живот не толкова на теоретическия, колкото на практическия разум. В практическия разум са телеологичните – естетически, морални и религиозни – посоки на съзнанието, по които то поставя идеалите си и живее за тях. Тук е и съвестта – най-дълбоката опора на човека и най-висшият негов съдник. Едно образование, което за естетическите, моралните и религиозните прояви на душевния живот да-

ба само познания, а не буги и не развива тия прояви, такова образование създава не личности, а мъртви познавателни апарати, които по-скоро пресушават, отколкото обогатяват изворите на живота.

Нашето образование е предимно реалистично. В него са изнесени на преден план математичните и природните науки, които доминират не само в програмата, но и в духа на нашата гимназия. Разбира се, това не е случайно. Нашето училище се създаде и се разви за просветните нужди на един народ, тясно свързан с природата, свободен от всякакви исторически традиции, и в едно реалистично умонастроено време, в което и науката, и техниката почиваха върху успехите и завоеванията на природните науки. Тия условия са налице и днес и те продължават да определят характера на нашето образование. Пък и не само на нашето. Реалистичният дух на времето води – вече десетилетия – енергична борба със силните традиции на хуманитарното образование в Европа, за да овладее неговите позиции. В тази борба най-здрава и най-широка опора той намира в природните и математическите науки. Тия науки стоят в основата на днешния научен мироглед и определят неговия хоризонт. Те движат стихийното развитие на техниката и изграждат нашата материална култура. С техни средства се устройва личното съществуване и организира общественият живот.

Наред с тази опора в духа на времето, която го прави съвременно, реалното образование има редица предимства и с оглед на непосредното му въздействие върху съзнанието. Това въздействие е твърде дълбоко. Като държат вниманието продължително фиксирано о външния свят, природните науки натрупват едно

невероятно богатство от сетивен опит; те са най-силно и най-благоприятно средство за придобиване на правилни възприятия и представи за нещата и явленията, за развитието на фантазията и дисциплинирането на мисълта. Те дават възможност за поддържането на винаги живи и свежи емоционални реакции и по хиляди пътища импулсират волята и я държат в напрежение. Никои други науки не възпитават духа в такава предметност и обективност, както природните, и никои други науки не го приучват в такава степен към подчинение на една свърхлична закономерност, както тях. За развитието и създаването на мисълта едва ли може да има друга по-добра и по-целесъобразна школа. Също за общата дисциплина на духа природните науки са незаменими със своята методичност и системност, положителност и критичност и най-накрай – със своята приложност. Дълбокото и неоценимо влияние на природните науки обаче е в освобождаващото им въздействие върху човешкия дух. Свобода от условности, свобода от предразсъдъци, свобода от случайности и чудеса и свобода от авторитети; не вяра, а убеждение, не зависимост, а самостоятелност и суверенност. Това освобождаващо въздействие на природните науки стои в основата на еволюцията на човешкото съзнание от средните векове до ново време и то е било в мисълта на Гюте, когато е казал, че ако би основал философска школа – не би допуснал в нея нито едно лице, което не би се отдало напълно на някой клон от общата природна наука.

Ала срещу тия предимства реалното образование има и някои не по-малко съществени ограничения, които го правят недостатъчно да задоволи само задачите на общото образование.

Изучавайки една действителност извън съзнанието на човека и бидейки принудено при това изучаване

да избягва систематически всичко субективно – реалното образование е в пълния смисъл на думата безлично. То не се интересува от човешката личност като духовно битие. И като изключим познавателната потреба, с която е направо свързано, с останалите – нормативните потреби на тая личност – то не стои в никакво непосредно отношение. Освен това, задоволявайки чисто познавателни нужди, реалното образование подхранва един почти изключителен интелектуализъм и рационализъм. Тоя интелектуализъм и рационализъм не благоприятства естетичния, моралния и религиозния живот на личността, в който се състои нейната духовна същност. Той е по-скоро условие, което убива тоя живот: вместо да гържи будни ирационалните сили на душата, чрез които тя се корени в природата, той пресушава тия сили. Реалното образование не е творческо в оня смисъл, в който е творческа всяка истинска образователна дейност. То върви подир действителността и я изяснява, строи индуктивни редици и вади заключения от тях, но то не работи с интуитивно вживяване и вчувстване и не може да мине към оная вътрешна игра на духа, която изгражда съзнанието като органическо цяло. Техниката – като приложна област на реалното образование, не освобождава, а по-скоро подчинява и механизира човешкия дух. Фантазмата и съзерцателна дейност на съзнанието тук е турена в рамка и над движенията ѝ бди една строга закономерност. Най-главното ограничение на реалното образование обаче е, гето то гържи съзнанието изключително върху „природната“ плоскост, върху плоскостта на външния свят, и гето поради това не се занимава с проблемите на историческата действителност и социалния живот.

*

Поменатите недостатъци на реалното образование са мъчно преодолими. Те накараха и мнозина големи поклонници на това образование да смятат, че в гимназията – с оглед на главната цел на общото образование – на преден план трябва да бъдат изнесени хуманитарните, а не природните науки. Това схващане съвпада и с фактическото положение, което хуманитарното образование е заемало у разните народи. Идеалът на английското училище е бил винаги да направи от младия англичанин добър джентълмен; идеалът на немската хуманистическа гимназия е бил исторически просветеният хуманист. На тази почва е голямата почит, с която се ползва и днес класическото образование в Европа.

Хуманитарното образование е необходимо преди всичко като коректив на реалното. Без тоя коректив основното значение на реалното образование – да освобождава човешкия дух – би се превърнало в един опасен недостатък. И наистина без едно образование, което организира личността, което култивира не само теоретичните, но и практичните потреби на духа и утвърждава естетичните, моралните и религиозните ценности като опора на волята – освобождаващото въздействие на реалното образование би довело до едно нихилистично съзнание, за което поменатите ценности биха били само условности и прегразсъгъци. Всичко традиционно и битово, което образува най-тесните и интимни връзки между индивида и обществото, би престанало да има за това съзнание каквато да било сила. И най-страшното е, че тоя нихилизъм не би бил временен и преходен, а би съставлял нещо присъщо и конститутивно на това съзнание. Едва ли би могъл да се помисли друг по-мрачен и по-безнадежден скеп-

тицизъм, така вечно отворен във времената, като моя.

Някога немският философ и педагог Фридрих Паулсен посочваше три основания, които правят необходимо хуманитарното образование и които осигуряват завинаги неговото предимство пред реалното образование. Аз ще приведа тук тия основания, тъй като и днес едва ли би могло да се прибави нещо ново към тях. Първото основание се отнася до познанията, които дават хуманитарните науки. За целите на общото образование непосредственото влияние на тия познания е много по-голямо от влиянието на познанията, които дават природните науки. Задачите на човека като човек са главно в отношенията му към хората. Той е член на различни човешки общества в живота и само чрез тях е човек. Той е член на една фамилия, на един приятелски кръг, на някаква стопанска организация или политическа партия, на един народ и неговата държава, той участва в живота на един по-голям исторически и културен кръг и на едно още по-широко религиозно-етическо развитие на човечеството. Неговото отношение към тия форми на социалната и историческата действителност е решаващо за съдържанието на живота му. Не природната, а духовно-историческата среда е медиумът, в който той диша. Животното живее в природата, а човекът – в историята. Историческата среда определя в края на краищата неговите задачи; природата е само средство, а не цел. Такава цел не е и стопанският труд. Този труд не може да покрие истинското, най-висшето съдържание на човешкия живот. Стане ли той такова съдържание – колкото и удивителни да са неговите резултати, те се изкупват с израждането на техния творец. Опасността на днешното време е тъкмо тая, че то клони да превърне човека в средство, да направи от него само работник и ни-

що друго. Един човек, който само работи и се храни, колкото и богат да е – не живее живот, достоен за човека. Истинската цена на живота иде от участието на човека в историческия и обществения живот и неговите задачи. Тази цена зависи от това доколко човекът като член на едно семейство, като приятел и съсед, като господар или работник, като син на един народ и гражданин на една държава, изпълнява своята задача, доколко се е вживял в духовно-историческия живот и приобщил към морала и религията, изкуството и литературата, науката и философията. Истинската задача на човека следователно е да стане годен да разбира човешките дела, в които участва, и въздействайки върху другите – да върши това доброволно и благотворно. За тая задача хуманитарното образование дава много повече, отколкото реалното. Езиците, литературата, историята и всички науки, които имат за обект духовната човешка личност – дават на тая личност много по-непосредствено всичко необходимо за нейното развиване и утвърждаване.

Второто основание за по-голямото предимство на хуманитарното образование представя неговата формално-образователна сила, която според Паулсена е по-голяма от тая на реалното образование. Ако формалното образование на духа се състои в способността му точно да наблюдава и схваща действителното, сигурно и предметно да го анализира и закономерно да го обяснява и ако тази способност предполага напрегнато, издръжливо и многостранно внимание при наблюдаването, вярно различаване на значителното от незначителното, точно улучване на най-важния, централния, момент и най-сетне методичност в изследването и доказването, то колкото и голямо да е значението на математическите и природните науки за придобиването на това формално образование – упраж-

ненията в хуманитарните предмети изнасят това образование върху една много по-висока и по-трудна плоскост. В областта на природните науки формалната работа е твърде много улеснена, тъй като тук тя е в голяма степен логизирана и математизирана. В областта на хуманитарните науки, напротив, тя е крайно затруднена, понеже става във висша степен пластична и диалектична. При реалните предмети тя е предимно рецептивна и конструктивна, докато при хуманитарните предмети тя е и творческа в художественния смисъл на думата. Най-сетне в реалното образование тя засяга почти изключително интелекта и е в тоя смисъл безлична, докато при хуманитарното образование тя увелича целокупната личност с нейните теоретични и практични потреби. Така формалното образование, което дават природните науки, е много по-слабо образуващо човешката личност, отколкото формалното образование, което дават хуманитарните науки. По тази причина реалното образование – колкото и парадоксално да звучи това – подготвя по-слабо за живота, отколкото хуманитарното. В социалната и историческата среда и в духовната атмосфера, в която човекът живее и която определя неговите цели и задачи, математическите и природните закони, както и съответният начин на мислене малко помагат. Тук всяко рационализиране по примера на математиката и природните науки е не само безплодно, но и вредно – то никога не постига целта си. В тази среда е решаваща логиката не на рационалистичните сили на механиката, а на ирационалистичните сили на психологията. Най-добро доказателство за това е примерът с математическата психология на Хербарта. И наистина няма нищо по-безнадеждно от опита да се разрешават естетически, литературни, морални, социални и политически проблеми с примера на ма-

тематическите и механичните проблеми. Това важи еднакво за теорията и за практиката. Постигането на една практична педагогическа цел – възпитанието на един индивид – или разрешаването на една обща педагогическа проблема не могат да се пресмятат и математически изчисляват. С фиксираните мисловни форми на математиката и механиката не бихме могли да направим нито една крачка. Тук е необходимо по-скоро едно подвижно, индивидуално съобразено и от симпатия и обич носено разбиране и действие. Така е и в областта на социалния и политическия живот. Ето защо едно изключително или предимно реалистично образование би било недостатъчно и опасно, доколкото култивира математически фиксирано мислене, съобразено само с необходимото и общото в материалния свят, но не и с индивидуалното, подвижното и диалектичното в духовния живот.

Третото предимство на хуманитарното образование пред реалното Паулсен намира в по-голямата активност, която то изисква. Резултатите от изследванията на природните науки могат по-лесно да се съобщят в една форма, която и laikът по-лесно да схване, без да е необходимо да следва пътя, по който е минал изследователят. При хуманитарните науки това не е възможно в такава степен. Никой не би могъл въз основа на разказ от другите да преживее или да познае една картина от Рафаела или една симфония от Бетховена. Само чрез лично и непосредно възприемане и вживяване може да се познае обектът на изкуството и да се слезе до онай дълбочина на човешкия живот, която той разкрива. Така е с всички обекти из областта на духовния живот. Наистина човек може да има и тук водач, който да му показва и да го въвежда в духовното съдържание на обекта. Но това съдържание той трябва да постигне в края на краищата сам. То трябва да

се осъществи в неговото собствено съзнание, за да стане жива сила в него. Това вживяване в съдържанието на духовния обект и това осъществяване на същото съдържание в собственото съзнание е най-непосредната задача на хуманитарното образование. Тая задача не може да се реши чрез едно сумарно предаване, а само чрез продължително и активно упражняване в непосредно възприемане и възсъздаване. В тази активност на хуманитарното образование е и най-важният момент на неговото въздействие. Тя не престава с възсъздаването и осъществяването на духовния обект в съзнанието на оня, който го преживява; тя продължава по-нататък като вътрешен процес, повече или по-малко осъзнат, в който неговата личност се влияе и организира от този обект. Историческото лице, героят на художественото произведение и неговата съгба, историческото събитие се не само възсъздават в личното съзнание, но те стават форми, в които се разрешава целокупната личност. Историческото лице се преживява като лично възплъщение, историческото събитие – като проява или участие на собствената воля. В този смисъл трябва отново да признаем, че за отключването и развитието на духовната личност образователното значение на хуманитарните предмети е несъмнено по-голямо от това на реалните.

*

Като неразделно свързано с хуманитарното образование и като негова най-здрава основа се смята класическото образование. Толкова тясна е връзката между тях, че и днес истински хуманистична се смята само класическата гимназия. Това схващане се дължи, от една страна, на централното място, което езикознанието, особено класическото, заема в хуманитар-

ното образование, от друга страна – на действителната връзка между нашата духовна култура и античния свят.

Особеното хуманитарно-образователно значение на езиците се дължи на първо място на новите връзки и отношения, в които ни поставят те с останалия свят извън тесния кръг на националния живот. Чрез тях ние ставаме духовни – пък и политически, и стопански – членове на по-широки културни общности и се утвърждаваме като по-богати и по-пълни личности. По тази причина познаването на чужди езици е станало до известна степен мярка за образованост и интелигентност. После, човешкият дух с всички негови богатства се носи преди всичко от езика. Езикът и литературата на един народ съдържат в себе си всички движения в духовния живот на този народ. Чрез тях ние влизаме в допир с тези движения много по-непосредно, по-конкретно, отколкото чрез философията или историята. Какво по-богато и по-живо средство за хуманитарно въздействие от тях? Не по-малко е и формално-образователното значение на чуждите езици. Когато изучаваме чужд език и вникваме в неговите особености; когато превеждаме от този език и се вмислюваме в нюансите на неговите изразни средства, ние непрекъснато отключваме скритите духовни сили на този език, тези сили стават наши и чрез тях ние почваме да растем. Нашият дух става по-сложен апарат за възприемане и аперцепиране и неговата пластичност се увеличава. Но най-голямата хуманитарно-образователна цена на езиците – най-първо матерния, а после чуждите – се състои в това, че те са най-тясната и най-яка връзка между отделния индивид и общността. Ако целта на истинското образование е да направи от природния човек историческа личност и ако тази личност е немислима извън човешката общност, тогава няма

по-сигурно и по-естествено средство към тази цел от езика, който я преследва още преди училището и независимо от всяка съзнателна методична и планомерна образователно-възпитателна дейност. С оглед на тази тясна връзка между индивида и общността е и особено значение на матерния език като образователен предмет. Чрез матерния език личността се утвърждава най-дълбоко в духа на своя народ. Затова през всички времена езикът е бил най-силното средство за национализиране и генационализиране.

Разглеждани така – не като обикновено, практическо средство за хуманитарно образование и възпитание, особено значение добиват класическите езици. Това значение е формално – с оглед на техните граматични особености, и материално – с оглед на духа, който носят, и света, който изразяват. Колкото и да е общо обаче признанието, че между всички живи и мъртви езици няма други така установени, така докрай изяснени, вътрешно изработени, формално богати и нюансирани като гръцкия и латинския език; колкото и изключителна да е поради това цената на тия езици като формална школа за мисълта изобщо – все пак много по-голяма и по-изключителна е цената на тяхното духовно богатство. И ако формалното въздействие на тия езици може все още да се постигне и с други средства, въздействието на тяхното духовно съдържание не може да се замени с нищо друго. Това съдържание преди всичко имаме наум, когато говорим за класическо образование. Класическото образование не се състои в словното и граматичното усвояване на старите езици като средство, а в приобщаването чрез това средство с духа на античния елински и римски свят. Това приобщаване става тук средство за хуманитарно образование и възпитание поради особените въздействия на античния свят. Кои са тия въздействия?

Най-първо, като завършена цялост, в която всички отношения между отделните духовни сили са организирани съгласно принципа на личността, античният свят ни дава възможност да познаем и да проверим значението на същите сили – наука, морал, изкуство, религия – за живота и ни учи как да си служим с тях, за да устроим нашия живот днес. В античния свят, като организирана и завършена цялост, се вижда най-добре как в историческата действителност става „причината“, как – „действието“, как се явяват и „началото“ и по-нататък „развитието“, „възходът“ и после „упадъкът“, „славата“ и след нея пълната „забрава“. Историческата перспектива не е никъде тъй ясна и убедителна и така пригодна да култивира исторически усет и да буди чувството за време – за преходност и вечност. С елинската и римската култура като кристализирани и окончателно въплътени духовни светове може най-добре да се събуди и развие чувството за форма и за стил; тук може да се изпита най-непосредно и благотворното въздействие на оная простота и онова благородство, които са признак на историческа зрялост и съвършенство. Освен това античността е пълна с дълбока мъдрост, с богата фантазия и пластичност, с красота и наивност отсам, не отвъд живота, на които и днес гледаме като на идеал. Има нещо от силата на природата в този идеал – така са едри и сигурни неговите линии и така пестеливи и прости средствата му за израз. Зарад тия качества на античния свят, намерили въплъщение в една безкрайна галерия от гениални личности, е казал Гьоте: тепърва, съзерцавайки античния свят, ние имаме съзнание, че ставаме хора. И както Винкелман откри в елинската пластика вечната красота на природата, а Шилер научи от нея евангелието за естетическото възпитание на човека, така Гьоте по елинската култура

разбра тоталитета на личността. По същата причина и Ницше по-късно съветваше да се изучава елинската култура тъй, както се изучава идеалният човек. Сега е ясно защо античният свят ще остане завинаги едно от най-силните средства за хуманитарно образование и възпитание.

Наистина често, когато стане дума за класическото образование, се питат: има ли смисъл да бъде и днес още съзнателно и методично култивирано чрез средствата на училището туй, което продължава да съществува само благодарение на културната приемственост и традицията? На тоя въпрос трябва да се отговори утвърдително – независимо от формалните качества на класическите езици и от духовното съдържание на античния свят. Вярно е, че всяко време има нужда от свое образование. Но също тъй е вярно, че никое образование не може да измени на традицията на нашата култура и да се откъсне така радикално от миналото, че да започне своята работа отново. Застъпването на класическото образование днес не е нито връщане назад към миналото и оставане при него, нито бягане от съвременността и нейните задачи. То означава по-скоро нов опит и изпитан, сигурен начин за събуждане и организиране на духовните сили на личността, която иначе е изцяло на служба на своето време. Класическото образование не е обременяване с исторически баласт и утвърждаване в преодолените предразсъдъци; то не е препречване и затрудняване на човешкия дух в неговите непрестанни домогвания към нови хоризонти. Неговото влияние е по-скоро създаване и усъвършенстване на тоя дух за тия домогвания. И първа то прави възможно утвърждаването на личността в нейната съвременност. Духовните богатства на нашето време са исторически завоевания и пътят към тях е исторически. Класическото, изобщо хуманитар-

ното образование разкрива най-добре тоя път. За отделното съзнание няма друг начин да овладее тия блага, освен като влезе в допир с общия дух на човечеството, както живее той в историята. Там, в историята, живее само онава, което историческата памет е съхранила. Много от онава, което е било, е останало под прага на историческото съзнание; оцелялото обаче над тоя праг трябва да бъде вградено в съзнанието на днешната духовна личност, иначе тя остава без дълбочина. И не само без дълбочина, но и без исторически усет. Как би могла такава личност да заживее исторически живот? За това изграждане на духовната личност в дълбочина и за изработването на тоя исторически усет класическото, изобщо хуманитарното образование е незаменимо средство.

Наистина нашето време, така реалистично настроено, технически ориентирано и утилитарно устроено, се помирява трудно с един предимно хуманитарен дух. Голяма е разликата между античната и нашата култура: достатъчно е да помислим за нашата литература и изобразителните изкуства, за науката и философията ни, за политическия и обществения ни живот. Особено голяма става тая разлика, като се вземат предвид християнският дух на нашата култура, дълбокият конфликт между тялото и душата, съзнанието ни за греха и чувството ни за любов към ближния. Всички тия понятия и ценности са елементи на една нова душа, съвсем различна от античната. И все пак въпреки тия различия връзката между нашата и античната култура е толкова тясна и органическа, че за едно скъсване между тях в делото на образованието и възпитанието не може да става и дума. Цялата терминология – не само на духовните, но и на природните науки – би била неразбрана без нейните корени в античната образованост. Класиците на

днешните културни народи са немислими без предпоставките им в античния свят. Всяко възраждане в духовния живот на Европа е започвало с едно възвръщане към тоя свят. Така е било в епохата на Ренесанса, така и във времето на Винкелмана и Хумболда в края на XVIII и началото на XIX век. Кой би могъл да твърди, че това възродително влияние на древността е пресекнало и че няма да се повтори в бъдеще? Някои черти на нашето време подсказват по-скоро обратното. Днешният човек, който страда от прекален индивидуализъм и крайна специализация и фрагментарност, потънал в дълбоки противоречия и носен от неспокойния и несигурен дух на един страшен релативизъм и скептицизъм – обръща с копнеж погледа си към човека на античния свят, успокоен в пълно вътрешно единство и утвърден в отсамния, не отвъдния живот. Указания за тоя копнеж срещаме във всички прояви на днешното време, като се почне от физическото възпитание, та се свърши с т.нар. философия на живота.

*

След всичко казано дотук нека се върнем отново към духа на нашето средно образование. От всички видове образования то е най-важно. Основното образование дава грамотност, висшето – специализация, а средното образование е, което конституира в основни черти духовната личност. То приобщава отделния човек към завоеванията на човешкия дух изобщо и значението му в това отношение е тъй основно, че би могло да се каже – без средно образование днешният човек остава едва ли не духовно сакат. Особено голямо е това значение на средното образование за народи като нашия, у които семейството и животът не дават почти нищо на младежа и у които общата и сложна зада-

ча – изграждането на личността и приобщаването ѝ с общочовешкия дух – е предоставена изключително на училището. По тази причина задачата на нашето училище е много по-тежка от задачата на училището у западните културни народи: то има да извърши в душата на своите питомци много по-голям скок, за да мине от живота на старите към живота на младите и от плоскостта на природния върху плоскостта на историческия човек.

Наистина от Освобождението насам ние правим големи усилия и даваме големи жертви да извършим тоя скок, но струва ми се, че крайният резултат е незадоволителен. Той е само количествен, не и качествен. Едва ли би било преувеличено, ако се каже, че с оглед на целите и задачите си нашето средно образование тъпче на едно място и че върви по-скоро назад, отколкото напред. Причините за това са много, но най-основната между тях е реалистичният дух на образованието, което то дава. В това отношение то е от начало и до днес на погрешен път. За нашия народ, който поради характера на своя труд живее с природата и е още „природен“, недостатъчно историчен; при слабата обща култура в семейството и обществения живот; при голямата разлика между нашия бит и западната култура, с която сме в допир; при слабото национално и социално чувство за разрешаване на националните ни проблеми и устройството на държавата ни; при една развредена революционна европейска атмосфера, при която имаше да се създава и утвърждава нашата ръководна интелигенция, и най-сетне, при дълбоката липса на историческо съзнание и исторически усет за активен политически и исторически живот – ние трябваше наред с реалната гимназия да създадем и едно училище за хуманитарно образование, в което център да е човекът, а не природата; което да

отключва не само интелектуалните, но и моралните сили на духа и да култивира не само природно-механичния, но и историческия усет. Вместо това ние създадохме и упорито поддържаме до днес едно по дух чисто реалистично училище, с което продължаваме да държим погледа на нашите подрастващи поколения фиксиран в природата и да култивираме една математическа и природно-механична, но не и културно-историческа диалектика на духа. В програмата на нашата гимназия е дадено широко място на математическите и природонаучните предмети, а хуманитарните предмети – езици, литература, история, социология, философска пропедевтика и изкуства – са изместени на втори и трети план. Бедата обаче не е само в това доминиращо положение на реалните предмети, тя е и в духа на преподаването. Докато другаде се стремят да привнесат хуманитарния момент и в преподаването на природонаучните предмети, у нас, обратно, този момент е изгонен от преподаването и на хуманитарните предмети. Природните науки се изучават книжно или в най-добрия случай кабинетно, без дълбокото естетично и мистично въздействие на природата, а хуманитарните предмети се изучават паметарно, без отношение към ирационалните сили на духа. В изучаването на езиците не се отива по-далеч от словарите и някои фрагменти от граматиката. За стил, за дух на езика, за вникване и сродяване с него чрез класически образци не може да става и дума. Успехът по матерния език върви решително назад; никога неграмотността на интелигенцията не е била тъй голяма, както днес. Изучаването на родната и чуждата литература започва и свършва с имена на автори и произведения. При това много често за авторите не се знае дали са живи или не, а произведенията им рядко биват четени. Никакъв естетически, психологически или со-

циално-исторически разбор въз основа на непосредно впечатление и лично вмислюване и никакво идейно умонастройване под влияние на симпатии или антипатии към лица и герои. Също такава е и преподаването на историята – имена, дати и събития, и в най-добрия случай – доктринерство. Нито следа обаче от историческа граматичност и от историческа перспективност. Историческите герои, възплъщения на най-различни човешки добродетели, минават през паметта без какво да е въздействие върху личността; възпитателният момент се смята неуместен – по-важно е сухото и безсмислено запаметяване. Не по-добре е поставена и философската пропедевтика. На нея са отредени най-малко часове – толкова малко, че гимназистът едва успява да получи съвсем оскъдни познания по психология, логика и етика, а по естетика и религиозна наука не чува нищо в гимназията. И той излиза в живота, живее с изкуство и с религия, без да има каква да е представа за развитието и закономерността на тия толкова широки и толкова важни духовни прояви. Философската пропедевтика е основа и завършек на всяко реалистично и хуманитарно образование; тя дава средства и отношения, необходими за духовното организиране на личността и за изграждане на нейния мироглед – толкова ли трябва да е мястото ѝ в програмата на нашата гимназия? Най-сетне, твърде недостатъчно е и вниманието към техническите предмети, които наред с физическото възпитание култивират художествените сръчности и изобщо естетическия вкус. Значението на тия предмети също не е напълно оценено и средствата им за непосредно въздействие не се достатъчно използват. Много често дори тия средства са в несигурни ръце и дават обратни резултати.

При това превес на реалните науки и при това

отсъствие на хуманитарен дух в преподаването дори на хуманитарните предмети може ли да става дума за някаква жива връзка между учители и ученици в нашата гимназия? И чудно ли е, че преподаването в нея става по пътя на интелекта и с механичните средства на заучването, но не и чрез непосредното внушение на личността? Реалистичното образование и чисто паметарното обучение изключват момента на възпитанието. Тази е и главната причина, поради която възпитателната работа в нашата гимназия е мъртва. На нея се дължи и фактът, дотогава гимназия пуска в живота младежи с формално и материално задоволително развит интелект, но със затворена, неразвита и крайно непластична душа. Разбира се, при тия условия за някакво постигане на общата цел на гимназията – зрялата, хармоничната личност – не би могло да се говори. Вместо такава личност нейният питомец е в повечето случаи младеж с неотключени духовни сили, уморен и преситен от безплоден труд, с чувство на досада и омраза към всякаква умствена работа, макар да е уж вече квалифициран духовен работник. Вместо вътрешна радост от духовно съзряване и импулс за творческа дейност той изпитва някаква дълбока апатия и бърза да се отдаде на духовна леност. На тия уморени криле, които никога не са летели, и на тоя слаб импулс към усъвършенстване се дължат в голямо степен познатият „демократичен“ стремеж у нашата интелигенция към нивелация и нейната вражда към по-индивидуалната и по-авторитетна личност. Тая личност смущава нейната съвест и я предизвиква към усилия, за каквито тя никога не е напращала волята си и мобилизирала силите си.

Условията, които създават интелигенцията на един народ, са много и от най-разнообразно естество. Обаче характерът на образованието, което тя полу-

чава, е едно от най-важните между тях. Училището, което държи младия човек продължително – през годините на най-голямата му впечатлителност и възприемчивост, и което работи най-системно и с най-целесъобразни средства върху неговата душа, не може да не носи отговорност за неговите духовни сили и възможности. И аз мисля, че много от отрицателните особености на нашата интелигенция се обясняват с характера на образованието, което тя получава, а не с народната психика, както често се приема.

Една такава особеност е например пасивността на нашата интелигенция, поради която дълго време тя е била измествана навсякъде от полуинтелигенцията. Тази пасивност се дължи на недостатъчно събудени и организирани духовни сили, които не са готови до нужното напрежение, за да творят и да поставят във всеки момент задръжки на гързостта и невежеството.

Такава особеност е и безкритичността на нашата интелигенция. Навлязла в живота с душа, дълго общавана с безкрайните систематики на животните, растенията и минералите, пълнена с твърдата храна на материалния свят и останала съляпа за духовните сили, които движат личния и колективен човешки живот – нашата интелигенция започва да твори тоя живот без историческа перспектива и без социален и политически усет. Чудно ли е тогава, че с тая духовна конституция тя се отдава така лесно и с такава безкритичност на крайни учения, които дори в собствените си страни не се радват на такива предани последователи? По този път естественият идеализъм на младия човек избива в задушно сектантство и в мъртъв догматизъм и вместо да се впрегне в трезво и положително строителство, той се удавя в тъмния и упорит дух на отрицанието.

Друга последица от липсата на достатъчно хуманитарно образование засяга връзките на нашата интелигенция с ирационалните сили на народа. Тия връзки стават от ден на ден по-слаби. Само изучаването на матерния език с неотстъпно чувство на отговорност, вдълбочаването в колективното и личното национално творчество, интересът към народния бит и националната история могат да поддържат и задълбочават поменатите връзки. Без тях обаче няма национална култура, всички пориви на интелигенцията за оригинално и самобитно духовно творчество умират и дори съзнанието за такова творчество ѝ става чуждо. Тази е може би една от главните причини, поради които нашите таланти в областта на изкуството рано завършват своето развитие, без да могат да отидат далеч и да се спуснат надълбоко в това развитие. Слабото хуманитарно образование (не непременно училищно), което са получили, не е успяло да отключи духовните сили на тия даровити хора в оная дълбочина, дето те се коренят в ирационалните сили на народа, нито е успяло да организира и напъне тия сили за едно по-продължително творчество. Ние сме имали винаги множество гарби, но малко личности зад тях, и тия гарби са изнасяли лесно една школа, но твърде рядко и едно истинско творчество. Така ще се обясни в голяма степен и фактът, че от Освобождението насам почти всички значителни творчески проявени дейци в областта на духовната ни култура са били все хора, които са живели и учили в чужбина или по други пътища и с други средства са могли да се приобщят към духа на европейския хуманизъм и да израснат в него. Всичко друго е оставало обикновено далеч под културното ниво на тия дейци, без да е било в състояние не да продължи делото им, а поне да приеме и опази това дело. Така ще се обясни най-сетне и фактът, де-

то ние и до днес не само не сме заживели в същината и смисъла на вечните духовни – естетически, морални и религиозни – ценности, но не сме и разбрали в какво се състоят тая същина и тоя смисъл. За това разбиране е необходима зрелост на духа, а не мъртва и безплодна диалектика на интелекта.

На липсата на истински хуманитарен дух в нашето образование се дължи до голяма степен и духовната неиздръжливост на нашата интелигенция. Наистина за тая неиздръжливост има и други по-дълбоки причини – на първо място нашата младост и после крайно неспокойната и несигурна атмосфера на европейската духовност. Възможно е същата неиздръжливост да се дължи и на племенни черти, на особености на народния ни характер или на влияния, които историческият живот на нашия народ е привил в неговата психика. Все пак значението и на образованието ни в тоя случай не бива да се подценява. Това образование не само не коригира тоя недостатък на интелигенцията ни, но, напротив, още повече го задълбочава. Истинското хуманитарно образование, което буди и култивира духовната личност, ведно с това изяснява и затвърдява връзките на тая личност с общността на народа. Защото няма индивидуална духовна проява, която да не се корени по един или друг начин в колективния дух на тая общност. Този е психологически нормалният път, който следва всяка завършена духовна личност в своето развитие. Без хуманитарното образование следователно всички тия сцепителни сили между индивид, народ и човечество остават пренебрегнати от училището. Тъкмо такъв е случаят у нас и на това се дължат в голяма степен духовната неиздръжливост на нашата интелигенция, нейната готовност да убива в себе си всяко национално чувство, леката ѝ податливост на чужди влияния и пропаганди,

които днес са взели крайно застрашителни размери, и най-после нейната разпокъсаност, която се превръща в пълно атомизиране. Разбира се, такава интелигенция не може да бъде годна да води съдбините на своя народ и да отстоява неговите национални интереси. Каква връзка и какъв посредник може да бъде тя между своя народ и културна Европа, когато не е в състояние да разбира тая Европа както трябва, нито пък има оная опора в себе си и оная гъвкавост на духа, които са необходимо условие и за най-скромния успех? С такава интелигенция нашият народ няма никога да заживее духовен исторически живот!

Ние често се уdivляваме на делото на нашата ръководна интелигенция отпреди Освобождението и съжаляваме, че наред с образите на нейните представители не можахме по-късно да поставим нито една също тъй значителна и достойна личност. Причините за това са много, но когато мислим върху тях, не трябва да забравяме, че нашите дейци от оная епоха бяха израсли в духа на класическото и хуманитарното образование и че поради това те бяха цели личности, имаха здраво разбиране за силите, които движат хората и общества, и работеха в живота с по-голям исторически смисъл. Днес ние едва успяваме да загържим делото, което те създадоха.

И така, без да подценяваме ни най-малко голямото – формално и материално – значение на математическите и природните науки за общото образование и без да искаме да правим това образование изключително хуманитарно, ние смятаме, че духът на това образование трябва да бъде хуманитарен и че хуманитарните предмети трябва да излязат на преден план в него. Ето защо днес, когато се замислюва нова организация на нашето образование и когато се прави опит отново да се създаде и постави нависоко гимназията

като школа за квалифицирани духовни работници и предпоставка за висше образование – значи за ръководен и творчески деен елит, би било крайно желателно да се сложи на здрави основи и хуманитарното образование у нас, да се даде по-широко място на хуманитарните предмети в гимназията, работата с които е непосредна работа с духовните и моралните сили на човека. Без тая реформа ние все още ще продължаваме да сме по-близо до природния човек, отколкото до историческата личност.

1933

ИНДИВИДУАЛИЗМЪТ НА ПЕНЧО СЛАВЕЙКОВ

102

СПИРИДОН КАЗАНДЖИЕВ

Поетическото дело на Славейкова отбелязва един нов момент в развитието на нашата литература – момент на утвърждаване индивидуалната психика в поезията ни. Базовата поезия носеше колективното съзнание на народа; срещу това съзнание поезията на Славейкова застана с личното съзнание на поета. Тоя прелом тури край на наивния характер на нашата поезия. Докато по-рано в нея грееше отражението на геня и светът живееше наивно – без борба и без съмнения, с вярата на времето, – сега личността се домогна до едно по-високо съзнание, за което тепърва стана възможно поставянето на големите етически, естетически и религиозни въпроси. Тия въпроси станаха основни мотиви в поезията на Славейкова, те я изпълниха с драматичен живот и ѝ придадоха индивидуалистични черти. С тия въпроси поетическото дело на Славейкова се превърна в непрекъсната борба за идеал и освобождение; поетът води тая борба цял живот и тя изпълни произведенията му с хероичен патос.

Наред с тоя индивидуален дух поезията на Славейкова гоби и европейски характер. До него поезията ни живееше в настоящето на нашия национален живот и съзерцаваше неговото минало. Внушението, което току-що възкресената национална идея упражняваше върху народа ни, беше още силно. То поглъщаше всичката му енергия и го държеше в подчинение. С това внушение нашият народ живееше за себе си, със задачите, които времето му слагаше за разрешение – от-

къснат от духовния живот на Европа и нейните културни идеали. Пръв Славейков се възмозна над тоя национален, затворен живот. В своята борба за идеал и освобождение той се приближи до великите представители на европейския дух и, преживявайки тяхната трагична съдба, приобщи своето дело с копнежите на европейската култура. Чрез никой друг поет нашето национално съзнание не загреба тъй много от съкровищницата на тая култура, както чрез Славейкова, и никой наш поет не се почувства в такава степен предизвикан да работи творчески върху нашата национална личност, както Славейков. Творенията на Славейкова ни водят на завоевания, те поставят цели и проправят път към тях.

Също художествените средства на Славейкова носят чертите на индивидуалната психика. Преди всичко неговият език, за който сам той ни дава най-добра характеристика. Има нещо трудно и неясно в тоя език. Заг него стоят лутанията и дуренията на един млад и неравен дух. Някаква предвест трепери и в гласа и в образите му. Той все посяга да улови онова, което е скрито дълбоко в душата, а някакво безпокойство го буди от унасяния и увлича в дело. Дело и реч постоянно се пресичат в тоя език и най-накрай страдания доизричат това, което той не може да изкаже.

Но не само езикът, а и всички останали художнически средства на Славейкова имат индивидуален характер. Общо те са израз на едно по-високо естетическо съзнание и се домогват до по-изискано естетическо отношение към действителността. Навред в тия средства Славейков се стреми да остане верен на себе си и да следва собствената си художническа воля. Никой наш поет не е пазил тъй ревниво свободата на художника, както Славейков. „Истинският художник трябва да бъде елин, без катехизис за изкуството и

103

ПРЕД ИЗВОРА НА ЖИВОТА

неговите цели, с гордия идеал – свободно сърце и свободен ум. Личното вдъхновение да е подбуда за творчество и действителността единствен предмет за наблюдение и възсъздаване. Но действителността, гледана не от малкото прозорче на утилитаризма. Личността на художника стои над всичко. Не естетическият канон и не характерът на действителността, а дълбочината на преживяването и неговата идеална красота определят цената на художественото творение. Художникът не трябва да гледа на делото си като на нещо безлично и да се срамува да се покаже за него. Той не трябва да е скромен. „Скромни са само просяците и фарисеите-книжници, и те не отиват подалеч от торбата и традицията. Не скромност, а съзнание ни трябва нам.“ Така свободата и искреността стават тук висше самосъзнание у художника и вземат строгите черти на един естетически индивидуализъм.

I

Обикновено се мисли, че Славейков беше една чисто естетическа натура – „жрец на живота, който копнее за победа на съзерцателя над бореца“. Това схващане намира оправдание в художническото съзнание на поета, не в самосъзнанието на личността, и е в съгласие – макар не пълно – със съдържанието на първата половина от неговото творчество. Същото схващане обаче не отговаря на мотивите от втората половина на това творчество и, главно, не е достатъчно да обхване нравствено-религиозното съзнание на поета. Наистина отначало мирогледът на Славейкова съдържа всички черти на едно естетическо отношение към действителността („Фрина“). С тия черти той беше станал чисто естетически мироглед – утвърж-

даваше естетическата ценност като най-висша и посочваше естетическото отношение към живота като единствено освобождаващо.

Ще дойде ден, и той не е далеч,
вселената когато ще да знай
една богиня само – Хубостта!
В живота на безсмъртие начало
и в мъртвото емблема на живот; –
и земния живот на човека
ще бъде само нейно тържество
в неизблемия неин храм: Наслада.

Насладата и Красотата са за Славейкова върховно благо, от което и Зевс някога – „божественост отмахнал, а с нея и дълг оставил настрана“ – е искал „поне за миг, за кратък миг да вкуси“. Няма друг повисш смисъл в живота от тая наслада. Тя е „амброзий животворен“, който боговете в самозабрава са влели в тялото Кипридино, затова –

В самозабрава нека пий човек
и с боговете равен се усети
за миг поне, за кратък миг в живота.

Израз на това освобождаващо въздействие на чисто естетическото отнасяне към света Славейков дава на много места. Той постоянно говори за „онзи край“, за „там“, за „отвъд“ – и всеки път разбира едно и също: естетически превъзможнатия, съзерцателния свят на художника.

Аз зная край – там ни световна врява,
ни на живота черний труд е знаен.
Цъфти като по божия забрава
там вечна пролет. В тоя край омаен

с крилата на вълшебница мечта
летя аз често...

Този край е илюзивен; с него художникът се откъсва от действителния свят в редки случаи, и то само за момент. Един голям философ на изкуството видя в това разликата между художника и светията: докато тоя преодолява света веднъж завинаги с волята на Бога, художникът минава в царството на Красотата само в минути на вдъхновение. Най-добър израз на тая преходност на съзерцателния свят и неговата илюзивност е гал Славейков в „Пред острова на блажените“, гдето представя човешката съдба в духа на едно естетическо отношение към живота. Ние сме загубили света на мита и приказките, в който сме живели някога като деца. Съзнанието ни ни е отвлякло от „родните брегове“ и ни е загубило в морето на живота. Вълните вилнеят там и премият кораба ни над тъмните бездни. Вече години – все бури и борби. Напразно се надяваме да стигнем пак роден край, ръцете пагат изморени, мъгли замрежват очите ни и корабът ни се лута оставен на воля. Сам Одисей стои на кормилото с оборена глава. Но ето, мъглите се разстъпват и очите гледат изненадани – Остров! Вълшебно сияят планински върхове, посребрени от луна; далечни поляни потъват в тайнствено грезавия въздух; тъмни алеи се вият нататък. Морето гали кротко бреговете, там сенки минават и пеят за тихия живот върху острова на блажените, гдето челата са бедри и сърцата – без желания и без надежди... Песента замлъква и сенките спират на брега. Някакъв властен копнеж изпълва душите. Одисей, най-жадният за почивка, грабва желязната котва и смеря да я хвърли на брега. Но ненадейно вихър разтуря спокойните вълни, оттласва кораба от брега и го отвлича в морето... И ние се събуждаме от

сладкия сън – брегът бил видение, и блян бил островът на блажените, блян – откърмен в душите ни потайно посред бурите на живота. Вилнеят вълните, премият кораба. Какво ли напред ни очаква?

И сякаш през морския плисък глас тъжен
честта им незнайна оплаква.

Славейков не намира никакъв изход. Краят е песимистичен. Ние сме плячка на една тъмна, вечно немурна сила. Къде ни води тя – не знаем. Животът ни в тая сила откърмя в душата ни блянове, които откъсват от време на време съзнанието ни и го унасят. Но тия сънища са кратки. Ние ще се наситим и на тях. И тогава ще познаем, както ни учи Шопенхауер, че тъмната и вечно немурна сила ни води най-накрай към Нищо.

Славейков не ухва до тоя пробуден докрай песимизъм. Той остава с обаянието на естетическия сън и иска да продължи тоя сън, за да изпита по-дълбоко блаженството му. Неговият идеал е чисто естетически – да бъде спокоен съзерцател на живота, с „ведро чело“, „без надежди и без желания“ – и в поезията му до „На острова на блажените“ звучи през всичкото време дълбоката нота на чезненето по тоя идеал. И все пак самотувството на Славейкова беше съвсем друго; той никога не е бил само съзерцател на живота и никога не е затварял сърцето си за желания и надежди. Дълбоко в неговата личност имаше причини, които не само не го оставяха да се отгаде на едно безизходно песимистично настроение, но го издигаха и над всеки естетически мироглед. Тия причини са главно две: късното естетическо съзряване на Славейкова и неговата силна, борческа воля.

*

Славейков не започна както много други наши поети с един сигурен и още в утрото си бляскав поетически талант. Тоя талант той трябваше да открие в себе си и дълго трябваше да живее в съмнение за него („съмнение во моя висши дар – то неведнъж душата ми облада“). Своята естетическа зрелост той достигна късно. Всички цветя на неговата поезия са есенни. Има в тях нещо от есенната замисленост и мъдрост на природата и от спокойствието на октомврийското слънце. От друга страна, Славейков трябваше да върви по свой път към нови поетически идеали, да работи с нови поетически средства и преди всичко – да събуди нови поетически сили в нашия език и да увеличи неговите изразни възможности. Това също забави неговото формално развитие. Стихът на Славейкова не можа да стигне до истинско съвършенство, остана докрай тежък и вътрешно неподвижен („че нему гения с усмивка не огря – трудът за песента – и тъмна тя умря – едвам докосната до думите“); той не изясняваше, а потъмняваше творческия импулс и преживяванията на поета оставаха по-красиви и по-изразителни от него. Затуй стихът на Славейкова е сякаш кован, а не лян, приличен на орнамент от тежко, ковано сребро. Тази е също причината, дето той не пее – липсва му чистата първична музика. Наистина поезията на Славейкова не е текст на мелодия, а на сложна симфония, но тъкмо за симфонията са потребни повече и по-изискани музикални средства. А симфонията в поезията на Славейкова се преживява, а не слуша: тя не звучи. Отделните места, които правят музикален ефект, правят тоя ефект не със специфично музикални качества, а вторично, чрез подвижността на чувството, до което поетът там особено непосредно се

домоства. Тоя музикален ефект обаче е илюзивен, не действителен.

Тия недостатъци в поезията на Славейкова, както изобщо късното му естетическо съзряване, показваха, че неговият поетически талант не ще може да издържи на крайните изисквания на един чист естетически индивидуализъм. Очевидно тоя талант нямаше достатъчно средства за сградата на естетическия мироглед. Трябваше да се очаква, че той ще се окаже безсилен да донесе пълно освобождение на поета и че всички сили у последния, останали поетически неовладяни, ще подирят друг изход, ще станат мотиви за ново възвисяване. И наистина това възвисяване се извърши по-късно, но на почвата на едно волунтаристично отношение към действителността.

*

Личността на Славейкова беше твърде силна, за да изчезне в съзерцателния свят на художника. Това личи ясно както в самочувството на поета, така и в неговото поетическо дело. И тук, и там поетът не превъзможва напълно личността си. С това тъкмо Славейков най-вече е гразнил своите читатели. Присъствието на собствената личност е твърде силно подчертано в неговите творения. Поетът може да отива колкото ще високо – Славейков е винаги с него. Понякога дори той иска да бъде по-голям от него. Не че личният елемент трябва да отсъства, но той не е само перспектива, както би трябвало да бъде, а мисъл, която иска да се набие в очи. Славейков е очарован от мислите и чувствата си, но още по-очарован е от себе си, че той има тия мисли и тия чувства. Той не оставя собствената си личност да е само резонатор, чрез който те да добиват дълбочина и, пречистени, да отзвуча-

ват навън, а прави от нея отделен тон, който и в най-божествената му симфония, каквато е „Псалом на поета“, шуми и напомня за себе си. Такова е влиянието и на автобиографичните му одумки в „На острова на блажените“. Славейков не е достатъчно силен, за да изчезне в света, в който твори. Той не може да си наложи мълчание, когато светият дух говори чрез него. Той не ни отвежда – като представител – в света на Бога, гдето се раждаме и живеем и гдето можем да се наслаждаваме свободно от неговите дарове. И в най-екстазните поетически настроения, в които поетът отваря сърцето си със сърцето на мировата гуша – и в тях постоянно се чуват наоколо стъпките на Славейкова, които ни пречат да се унесем.

Това раздвоение между поета и неговата личност, както и упорството на личността да се подчини на поета, показва, че у Славейкова наред с художническия импулс има и друг – още по-силен, и че последното освобождение на неговата личност не може да дойде по пътя на чисто естетическото ѝ отношение към света и живота. В тоя друг импулс, който не оставя поета насаме, се движи волята на Славейкова. В него гледа вечно будното му око за живота и живее етическото му съзнание. Това съзнание не можеше да сложи света върху илюзивната основа на естетическото съзерцание и върху капризите на фантазната игра; то трябваше да намери за него една действителна и трайна опора. Така в по-нататъшното развитие на поета срещу художника застана личността, срещу съзерцателното – волюнтаристичното отнасяне към света, срещу естетическото – етическото съзнание. По тоя нов път Славейков тръгна към последното превъзможване на живота и към последното си възвисяване. Едва сега той ни се открива такъв, какъвто го познаваме – не като съзерцател на живота, а като борец за свобода-

та на човешкия дух с хероичните внушения на една силна воля, с човешки значителните прозрения на една дълбока мъдрост и с висшите наслади и мъки на една религиозна съвест.

Идеята, която обединява сега творчеството на Славейкова, е животът. Върху тая основа се измести целият мироглед на поета. Естетическата наслада не е вече върховно благо и храмът на Хубостта не е единствен храм. Над фиксираната красота стои творческият живот; красотата е една от неговите възможности. Тя не води към трайно освобождение. Колкото и сладка да е нейната наслада – тя е само средство за възвисяване. Истинско и трайно освобождение дава само животът и той е най-скъпото благо и най-високата цел. Той няма условното битие на естетическата наслада, свързана в един илюзивен свят; не почива върху никаква – съзнавана или несъзнавана – самоизмама: той е най-непосредно чувстваната от нас реалност, самата виталност, с която се кореним в битието. Чрез естетическата наслада ние се връщаме към действителността с едно чувство на разочарование и неудовлетвореност. Като че се пробуждаме от някакъв хубав сън. Тя съгъстява мъката ни в живота, кара ни да преживяваме по-дълбоко нашето безсилие, прави съдбата ни трагична. Както у Шопенхауера – тя може да съжителства с най-дълбокия песимизъм. В противоположност на нея животът е избор на един вечен оптимизъм. Разбира се, не животът-слово, не животът-мъдрост или идея, а животът-дело, онова творческо начало, което е мистическа същност на битието и което съединява в себе си живота със смъртта, светлината с тъмнината, земното с божественото, временното с вечното. Само оня, който постигне живота така, може да бъде освободен чрез него. Той минава отвъд истината и лъжата, отвъд добро-

то и злото, той се връща към първичната невинност на битието, свързва пулса си с неговите приливи и отливи и отново влиза в кръга на вечното му превръщане. Така постигна живота Ницше и успя да преодолее с него песимизма на Шопенхауера.

*

Най-синтетичен и дълбок философски израз на идеята за живота се е опитал да даде Славейков в „Химни за смъртта на свръхчовека“. Той нарича тия химни „поема на жизнерадостта“ и „химн на живота“. Светлата мисъл оплоди духа на Бога и светът се роди из него. Но светът е мъртъв. Бог му вдъхва живот, след като мисълта за втори път оплодява неговия дух. С всеки гръх, който Бог вдъхва на света, се изчерпва духът на неговия творчески живот. Последния си гръх той дава на човека. Така Бог слови с живота, що създаде, битието си, което спря. Бог умря в човека, а човекът заживя с неговия дух и със завета му: „светът оставям недоворен; озари духът си, пристъпи и дотвори го“.

На брега на тихия океан на вечността стои Бог, уморен от творението си, и очига човека да дойде при него и му върне духа, който той от паметивека му е вдъхнал. Годините и дните на живота се мятат в морето на съдбата, като вълните в тихия океан на вечността. Те приближават деня, когато смъртта на божието творение ще възроди духа на Бога и отново ще го озари с живот. Хората са като вълните на океана. Денят ги сваря милиони и ги предава на нощта; смъртта разтваря паст насреща им и ги поглъща. В утробата на тъмните, гдето те умират, се издига в миг „вълната на вълните“ и се спуска в път. Тая „вълна на вълните“ се ражда в смъртта на милиони дребни вълни, за да догони със силата им брега, гдето Бог бди в смърт-

та си и чака да се роди отново в нея. Дребните вълни дават живот на „вълната на вълните“, а тя им дава значение. Тая „вълна на вълните“ е първият между хората, свръхчовекът. Обикновените хора умират в свръхчовека, подчиняват се на волята му и следват неговия закон. Те почиват в него, както семето в земята, и се приготвят за нов живот. Мъките на тая смърт възвисяват свръхчовека, а радостта от новото раждане го въодушевява за подвиг. И в мъките, и в радостите той опознава завета на Бога, освобождава волята му и заживява с нея. С тая воля той бърза към Бога, за да умре в него: Бог и свръхчовекът ще се слепят, ще изчезне пътят между тях и те ще потънат в лоното на нямата вечност, която кърми битието. Когато съмне – духът на Бога ще витае възроден. Онова, което му е дало живот – него той ще тури начало на нов живот. Така колелото ще се завърти и ще направи кръга на едно превръщане. В тоя кръг е мистичната диалектика на живота: тъмнината преминава в светлина и светлината – в тъмнина; Бог умира в човека и човек в Бога; смъртта се ражда в живота и животът се обновява в смъртта.

Най-дълбоко е слязъл Славейков с идеята за свръхчовека. Свръхчовекът е най-високото и най-свободно съзнание. Едничка реалност за него е животът: животът живее в него и той следва волята му. Всички пътища, които водят вън от тая воля – водят към нищо, те отричат живота и го заместват с призраци. Действителен е само животът, той сам е цел и път към цел, в него всичко почва и всичко свършва и което става – чрез него пак се събдя. Този живот е тука, а не отвъд, той е единственият храм на свръхчовека. В него живее Бог – отвъд него е само сянката на Бога. Живот и Бог са едно и също битие. Мисълта на Бога е волята на живота. Свръхчовекът е познал едната и

живее с другата. Неговото дело е подвиг. Той носи волята на живота и я изпълнява. С нея той дава цел на другите: мисълта на Бога озари неговото съзнание, за да озарява той душите на другите. С нея свръхчовекът води човека все напред през тъмния ход на времената и така изпълнява Божия завет – довършва недовършения свят.

Свръхчовекът е блажен в живота. Той не допуска земна суета да смути с тревога душата му. Неговият поглед е спокоен и земният му слух е обърнат към победния химн на живота, който творенията от предвека пеят и с който те бодро вървят по светлата пътека на вечността. Заслушан в тоя химн, душата му се пълни с небесна радост и устата му мълвят гуми на утвърждение на живота: в което сме родени – да бъдем нему посветени. Животът ни е даден на земята за радостта от неговия плод, а не да се глумим над него и да гирим смисъла му в гуми. За радостта живеете! Радостта да е слънце в живота! Който страни от радостта, страни от Бога. Само оная ниба няма да изсъхне, която бъде разорана от плуга на радостта и в плода на която жив умре оня, който ѝ вдъхне гръх за живот. Така оре земята свръхчовекът. Той е смел и горд сеятел на радостта, затуй е жътвар на вечността – пожънал златните кръстци на времената.

Свръхчовекът не се бои от смъртта. От нея се бои само непосветеният в мисълта на Бога, който висне безцелно на вейката на живота, отдето се отроня в бездната на нищото. Смъртта е висша награда за свръхчовека, покой след оран и сладка отрада на труда. С нея той минава в лоното на вечността, дето животът и смъртта са сбрани и хранят битието. Там той се слива с битието на Бога и се приготвя за нов живот, какъвто делата му са предопределили. Така всеки живот на свръхчовека е една пролет и всяка смърт –

една жътва. Той е синорен камък между време и време, камък, сложен за предел на дни, които са избили вече семе – и дни, които сега са в цвета на своята цел. Той е стожер на гумното, дето диканята-живот отделя зърното на пожънатия плод от плевелите. Той е строг и безмилостен рушител на мъртвината в живите дни, смел и горд воител за бъдещето.

Тая философска концепция за живота не е едно чисто умозрително построение. Тя синтезира мотивите на Славейковата поезия и съдържа всичките ѝ непосредни мисли и чувства. Тенърва в перспективата на тая философска концепция тия мисли и чувства добиват дълбочина и поетическа изразителност. Сега ни става ясен жизнерадостният тон в поезията на Славейкова, нейният копнеж, култът ѝ към силната личност, борческият ѝ дух и хероичният ѝ патос. Сега виждаме също, че нерадостните чувства и настроения, за които пеят малките песни на Славейкова, не са характерни за музата му и че онова, с което той ни движи и вълнува, иде от неговата воля. Поезията на Славейкова има волунтаристичен характер. С тоя характер тя се корени дълбоко в религиозно-философските идеи на нашето време.

*

Сам Славейков се нарича „поет на радостта от настоящето в живота“. На критиците, които смятат, че в творенията му вее „неприветният гръх на нерадостна концепция на живота, резултат на собствената негова нерадостна съдба“ – той прави упрек да не си губят ума подир краката на хората, а да се повзират малко и в главите, и в сърцата им. „Неволята си е неволя и няма на тоя Божи свят човек без каква да е неволя, – но тя не е вгорчивяла усмивката на

устата ми, нито е помрачавала моя поглед. Наистина, аз разказвам най-вече нерадостни събития из живота на разни неволници, но не към тяхната външна съдба е прикован погледа ми, а към онзи мир на чувства, настроения и душевни кризи, от който не лъхти тъмния дъх на отрицание живота. Тук-там в малките ми чисто лирически песни изстъпват на първо място черни бои; но тия песни, не забравяйте, са рожби на минутни настроения, настроения, на които би се отдал дори и царя на смехът, веселият цар любовник на тъмнооката тъга... Аз твърдя, че моята поезия е жизнерадостна, макар по лицето на музата ми да има няколко меланхолични брадавици. Те са кусурът, но не в кусурът е характера на образа.“

Наистина жизнерадостта на Славейкова не се проявява непосредно и невъзгържно – както ѝ прилича – с шемета на пролетта и буения порив на младостта. Тя е затворена в себе си, „пролет в есента“ и по-скоро решение за живот, отколкото увлечение в него.

Не се грижи за онзи свят –
на тоз си отживей.
Откъсвай розовия цвят,
докле не увехней!
Догето още листовце
той пери и цъфти, –
догето в твоето сърце
желание трепти.

Поеът говори на другите и им говори от късна пора и сякаш с разкаяние и мъка за нещо загубено и непрежалено. Така и в „Хорото на живота“ той гледа играчите отстрана. Той се радва на живота, но с примирението на оня, който е вън от него. Примирението и съържаността в Славейковата радост от живота

не са признак на неискреност. Те не показват, че тая радост е престорена и мъртва в душата на поета, а разкриват по-скоро нейната дълбочина. Защото тая радост иде не от пролетта, а от есента на живота. На гървото на живота в поезията на Славейкова цветните кичури са прецъфтели и не са чути песните на влюбените птички. Там виснат зрели плодове („На моята вейка плод, плод не един узря – доволно слънцето ме гря“). Животът е прибрал в тия плодове всичкия си сок и всичките си пориви и се унася в радост за новото си раждане в бъдеще, за своята вечност. Тая радост е радостта на майката, а не на детето; на пладнията, а не на утрито; на класилата и зряла, а не на зелената нива. И тъкмо тия образи най-често символизират чувството на Славейкова за живота. В това чувство има и някакво небесно отражение, което му придава религиозен характер:

– лете, когато зрят хлебородните ниви, Христос ходи из тях и ги благославя с тиха усмивка;

– извърнал сърп нагоре, върви месечко величествен и горд по знайния си път. Той залива тъмната земя със светлинка и разправя на горния свят легендата „зарад която се звездите разговарят и в широкото поле я нивите повтарят“.

– като видение бяло грей черквицата с варосани стени, сама сред селото, издигнала кръст да бди отвисоко „като пазителка на туй що в тишината се готви за живот и зарад жетва свята“.

Колко дълбоко в съзнанието на Славейкова е изгряла радостта от живота, се вижда най-добре от това, гето тя изпътва и религиозното му чувство. Религиозното чувство на Славейкова е чувството на влюбените в живота, чиито души са пълни с неговата воля. В тях живее Бог – „не вардача на гробищата на миналото, сърдития, намръщен отрицател на живота – а

Бога на радостта в живота. Негов храм е всеки дом и всяка душа, разтворени за слънцето, хубостта, смехът и благолепието“. Този Бог е в нас и не над нас; тук, а не отвъд. Пътят към него води не през гори и планини, а през ума и сърцето ни – през мислите и чувствата ни. Сам Спасителя говори на св. Ивана:

Ти обърни към себе си лице,
и сам ли бил, или посред тълпата,
на своята душа през тишината
всецяло вдай в мълчанието слух. –
Ще чуиш тогава туй що Ази чух,
и твоя поглед ще да се отвори
за онзи път що води през простори
не на живота и света отвъд –
а в тях. При мене води този път. . .

За моя Бог и за неговия храм приказва Мъдрителя на стария клисар – за храм

– с светии за народ,
не отрицатели на свят и на живот,
а тъкмо на света за свят що са живели,
тропари не за смърт, а на живота пели.

Дори смъртта у Славейкова не туря край на тая радост от живота. За влюбения в живота смъртта е само нетърпение пред нова радост.

От светлина роден за светлина,
и моя дух стреми се в бодрост трезва
като в морето речната вълна –
и радостно в недрата му изчезва.

И ако в туй е неговата смърт,
о нека тя по-скоро да се сбъдне –

и да се слее земний светъл път
на светлината в пътищата бъдни.

Най-поетичен израз на радостта от живота и в смъртта даде Славейков, както е знайно, в „Псалом на поета“.

*

Така е постигнат животът в поезията на Славейкова. Славейков не се е домогнал до него като до някаква идея, която му е внушена отвън. Той го носи в себе си, в пулса на сърцето и движението на съзнанието си. Съзнанието му за висшата реалност на живота се е пробудило откак земята е почнала да му разказва за него, земята и съдбата на неговия народ. В ранно утро, осъмнал на полето, Младен се заглежда в далечините, дето по буйналите ниви се дуплят вълни подир вълни, вървят и се преливат към ясения небосклон, сякаш отиват в росните зори да отнесат на Бога бограта молитва на труда („Кървава песен“). Той долавя в паметта си смътните слова на някогашна песен, песен на земята, в която е искал да възнее съдбата на своя народ –

– еднакви две съдби
той виждаше во тях, еднакви, и в борби
за плод на своя труд, с неволите вживени.
Земята тоз народ научи и в промени
да знай да съхрани на своите земни гни
единството, – все тя в живот горчивини
му болките цели с великото търпене, –
показа му все тя как в мъките свещени
да ражда и кърми животоносний плод
на своята душа...

Идеята за еднаквата съдба на земята и народа Славейков е изразил най-добре в „Епиталамии“. Тая кантата е непосреден израз на най-синтетичната идея на Славейкова, метафизирана в „Химни за смъртта на свръхчовека“; с нея също поетът се корени най-дълбоко в народната душа. Хорът на старите разкрива там същия мотив, цитиран по-горе. Те орат земята – старите – сами от земя родени, и сеят в неграта ѝ плодно семе. Земята, майка на живота, го къта със своята обич и твори до за рожба време. Когато семето роди, тя се хвали на света с рожбата и я милва на златните си скути. Слънцето гали рожбата и тя хубавей и зрее – нейната чест в живота е да смени онова, което по бо-жия воля е вече увехнало. Тая чест е еднаква за нивата на слънце и за момата при майка. С нея нивата чезне за сърпа, момата – за юнака. Нивата и момата са рожба на земята и честта на тая е обща и за тях. Няма по-света от тая чест – честта на майката.

Женска чест – да бъде майка,
най-висока чест в живота. –
Женска чест – да бъде майка,
а от майка свят се почва!

Майката носи мистерията на живота и тя говори най-проникновените думи за него. Чедото ѝ се отделя от нейното сърце, както зрял плод се откъсва от родна вейка. Никаква болка не смущава бедрината на душата ѝ. Тя е изпълнена с едно примирение, което я издига до радостта на живота. Нека щерка ѝ заживее в своя чест – тая чест е от волята на Бога. Но младост и хубост не бива да изсъхнат в нея и майчиното време не трябва да скършива радостта ѝ.

Плод расте – за цвят се възнасява,
цвят цъфти – за зърно прецъфтява,
зърното зърни – да бъде брано
и за плод отново пак посяно.
Плод и цвят и зърно се не губи –
че едното в другото се люби
и едно се в другото очаква:
тъй на свят живота не пресеква.

„Епиталамии“ са „един химн на празника на празниците в живота, празника на оплодяването на майката и на земята... Само земеделски народ създава и живей в такива нрави и само чедо на земеделски народ е кадърно да улови същността на тия нрави и да ги възсъздаде тъй поетически“. Она, който ще иска да определи докъде се простира влиянието на народната поезия и изобщо на народния бит върху творчеството на Славейкова, ще трябва да отиде много по-далеч, отколкото обикновено се мисли. Отвъд думите и тяхното изразно богатство, отвъд образите и мотивите, отвъд духа на цялото творчество на поета и неговото свободно отношение към живота – националният живот прониква дълбоко в мирогледа на Славейкова и го приближава до народната концепция за живота, наивна и неподправена от никаква позитивна религия и от никаква школска мъдрост. И ако завършеният път на истинската мъдрост е: излизайки от наивното съзнание, да мине през съмненията на критическото, да превъзмогне тия съмнения и да мине отново в хармонията на наивното съзнание – то може да се каже, че тоя път е извървян от Славейкова. Славейков приближава отново културното до наивното съзнание, критическия до наивния мироглед.

*

Не по-малко определени в поезията на Славейкова са по-нататък и чувствата и настроенията на „свръхчовечеството“, до основните черти на което той се домогва в „Химни за смъртта на свръхчовека“. Тия чувства и настроения съставят етическото съдържание на тая поезия. Отношението на Славейкова към живота е не само виталистическо, но и етическо, тъй като в него се съдържат смисълът на живота и неговата цел. Кои е този смисъл и коя е тази цел? Истинската радост от живота е несъвместима с несвободата на човешкия дух. Докогато моя дух остава извън волята на живота и неговото творческо начало и докогато е роб на миналото и настоящето, безсилен да овладее с волята си волята на живота и да направи нейната цел своя цел – докогато той не може да живее с радост в живота и животът не може да му донесе никакво освобождение. Затуй нашата цел е пълното освобождение на човешкия дух. Пътят към това освобождение е възвисяването на личността в непрестанна борба с миналото и настоящето. На тая цел трябва да се подчини и изкуството. Славейков се нарича „борец за свободата на човешкия дух“; смята се, ведно с Боре Вихор, за един от десетте гарибалдейци, участвали в първата атака на „Рим“; фантазира си да умре за свободата на „Италия“, да му издигнат някога паметник върху площада на свободата и не книга, а меч да поставят на гроба му. От Славейкова ние имаме най-вдъхновения марш за свободата („Напред! И все напред! Към подвизи и слава!“). След Ботева никои друг поет не е възправял с такъв героичен патос Балкана пред очите ни като символ на свободата, както стои това Славейков в „Кървава песен“. Основната идея на тая поема е пак свободата – не политическа, свобо-

да на външния живот, а свободата на духа, на националното съзнание. Старият Дивисил разправя пред турския съд за живота в Каменграг: „Свободен беше той и в благосъстояние неговия живот. Но свободата, за която се борим, е друга. Свободата на развитие, това, което вие като турци не знаете и нивга не ще знаете. Нашият Господ не е вашият. Безсмислено отдаване на неговата воля той не иска. До него се идва чрез свобода, чрез живот в свобода, чрез свободата на духа.“ По тая причина Славейков съзнателно не ни е дал никакви сцени из външния живот на българина под турско иго, в които да личи политическият гнет.

Най-голям враг на свободата на човешкия дух Славейков смята филистерството, войнството на Голиата – най-многочислено и най-глупаво. Той го сравнява с полирания гранит, който само живата вода на творческото съзнание може да разяде. Филистерството е вмъртвен, погребан живот, форми на живот. В тия форми е живяло миналото, което чрез тях тегне на настоящето. Свободният дух, духът на творческия живот – трябва най-първо тях да разбие. Той трябва да се освободи от призраците на миналото, от традиции, установления и понятия, които налагат окови на волята на съзнателния човек и убиват неговата жизнерадост. Специално за България борбата за свободата на човешкия дух означава не само освобождение, но и раждане на личността: тук тя има да събуди тая личност и да внесе в нея „човещина“, хуманитарен дух, с който ще трябва да се бори в бъдещето и да печели битките на душата.

Самата свобода на човешкия дух Славейков разбира в чисто индивидуалистичен смисъл. Тя е свобода от една вечна и абсолютна истина, в която ние отнапред върваме. Такава истина няма, пък и да има – не тя интересува Славейкова. Не истината сама по

себе, както е зарегистрирана в някой кодекс, а човешката истина, истината, както я чувства човекът – нея търси той. По-високо от истината сама по себе стои волята. За истински свободната, за силната личност истината е посох, на който тя се подпира, но първа там земята става твърда, дето тая воля стъпва, и дни са дните само, на които тя своя смисъл вдъхва. Свободата на човешкия дух е по-нататък свобода от позитивен морал, от всякакъв морален скрижал: „както истините на вчера – днес са вече глупости, тъй нравствените начала, установени в друго време, за други хора, имат вече цена чисто историческа, цена на реликви, на антики“. Още по-непримирима е свободата на духа с позитивната религия: „Вечер е един от резките проповедници против официалната черква, за което е анатемосван. Но от дявола най-малко се бои той, който обожаваше и дявола в своя Бог, силата в своята воля.“

Вярвайте само во своя бог,
чийто е трон не в небето!
Него не са го родили
бяна на минали дни,
страхът на мъртви предци!
Вярвайте в живия бог,
в бога, когото роди
вашата душа,
вашата смелост и сила,
вашата вяра в живота –
Той е истинския Бог...

По пътя на това освобождение Славейков се домогва дори до „невинността на детето“, до онова „отвъд добро и зло“, до което Ницше изведе своя Заратустра. Там няма грях, защото няма уголи, срещу които да се прегрешава. Всеки грях носи там своята правда,

открива нова перспектива, утвърждава нов свят. Този грях е сторен с волята на „истинския бог“ – сам „на края на доброто и злото“ – и затова не носи проклятие, а отваря портите на рая.

Живей ази в правдата на грях –
и себе си през него сам познах,
и другите – в какво и те живеят...
Те за грехът на правдата копнеят:
но дребна е душата им, не смей
по туй което сега да живея –
по грях, що смисъл на живота дава
и само силний духом възвишава.

Оттук до самочувството на веселия танцуващ на живота остава само една стъпка. Това самочувство е една безгрижност, едно следване отблизо подир живота; едно утвърждаване на последния наспоред случая, а не зарад някакъв идея; един живот из пълнотата на неговата енергия, а не из недостиг или копнеж за нея.

Сред грижите безгрижен аз живея,
по своя разум своя песен пея. –
Не ме милеят, и не ги милея!
Дете на случай – в случая живея. –
Какъвто е живота го обичам,
днес с тръне, утре с рози се обкичам. –

Оня, който живее по тоя начин, той е свободен в живота и в смъртта. Неговата воля не може да я спре чужда воля, нито пък животът му връзва ръцете да умре, когато трябва. В живота той сам си е предмет, сам огрява своя път, сам си поставя цел – сам се твори за живот. Затуй от кръста на Голгота той никога няма да викне: „Защо си ме оставил, Боже мой?“

Такава свобода може да има само силната творческа личност. Тая личност е идеал не само за индивидуалното съществуване; тя е цел и на историята – като история на живия живот, а не на мъртви утопии. Животът се стреми към живот, а не към утопии. Чрез волята на силната личност той се утвърждава и възвисява. Тая воля владее времето и стопаня живота. Нейната сила е правото на живота и мисълта ѝ е смисъл за другите. Силният води с волята си съдбата на милионите и е тяхна гордост. Той не ги принизява, за да се възвиси над тях, а ги издига, изпълня ги с вяра и проявява пътя им от минутното към вечното. Негова е славата на делото и подвига!

Пътят към свободата и възвисяването на силната творческа личност е страданието. Оня, в чието сърце Бог влие жестокия си поглед и извика духа му на подвиг; който трябва да въплъти копнежите в дело, за да съгласи земята с небето – неговият път е горчив и жесток. По тоя път силният е жертва; той е презрял своите страдания и нужди и отива да изкупи чужди грехове. За тия грехове – докато свят светува – той ще страда и тръненият венец най-често нему ще се пада. Но в страданията неговият дух се възвисява и все едно дали борбата ще увенчае челото му с венеца на победата – в живота гробът му ще бъде свят олтар.

— честита
земята с гробове такъвиз що е покрита!
На възкресение това са гробове –
живота раждат те.

Страданието на силния е пълно с примирение. В него изгаря земното и се проявява пътят към вечното. То пълни душата му със свята радост.

През съсипии върви избрания народ,
през свои съсипии. През тях е прекий ход,
по който силния върви към дял уречен.
Ний няма от беда какво да се боим;
димът на нашите жилища – жертвен дим
ще е пред светлия олтар на свободата!
Това ми шепне мен сърцето в радост свята.

В примирението, с което страда силният духом, и в святата радост, с която го изпълва туй страдание, стои първата негова победа – победата над самия себе, преди да се е бил още с другите. Тая победа е залог за неговата храброст. Тая храброст е мъжка – и не на юмрука, а на душата. Нейно оръжие е живото слово, словото на гордостта, на силния гняв и на презрението. То е свято, защото го е родила божията майка, майката на страданието, и го е изпълнила любовта на нейния син. С това оръжие свободният е като Мойсей – проклана и люби, смело тръби тръбата за боен зов и с тежката секира на волята си троши волиите на другите.

Сам сечиво бъди на свойто дело –
оръжие за своя подвиг сам!
От себе си, сам ти, и против воля
на другите, почни и завърши.

Само силният е пътник към далечните морета, Ноев ковчег, който пренася непроменното в живота от гнес – в утре. Кога умре сганта, умира всичко; кога умре самотният, той заживява в съзнанието на живите.

Тая апология на възвисяния не е у Славейкова един само култ към силната творческа личност. В много отношения тя носи движенията на едно непосредно самочувствие. Славейков се нарича „жрец на живота“. Животът го обикнал и сам го направил първожрец на

волята си. Той го възвисил и поставил пред мраморният олтар на своя храм. Славейков е „рожда на слънцето“. Като класа на нивата, роден и охолно отраснал на полето, и до днешен ден слънцето все още му грее и живи сърцето. Неговият поглед е възйет към небесата; той слуша химна на живота, с който земята възпява слънцето, и духът му – „от светлина роден за светлина“ – се стреми към него. Славейков казва, че е бил винаги достоен за своя жив баща, когото той усеца в духа си. В световните суети неговото слово е било винаги боен зов; това слово той прибавил към словото на баща си и така приумножил делата му. Той чувства душата си просветлена, изпълнена с възторга на истината и с гордостта на висшето самосъзнание; твърди, че носи свещените скрижали на живота, които не ще захвърли някога смутен. Напълно индивидуалистична е изповедта на Славейкова в биографичната бележка на Стамен Росита: „Наместо десетте заповеди, общи за всички, на скрижалите на своя живот и поезията той туря една-единствена заповед: аз. Поезията има един закон на законите: чрез нея всеки да тръби само онова, което чувства той и както го чувства той. Който е вещател, не се подчинява, а подчинява! Всичко това Росита е подслушал у Ницше, а може би Ницше е само изяснител на това, което е живяло в инстинктите на поета и се е оформявало от ръцете на неговата орисница в живота, – защото всяко цвете хваща корен, когато има почва за него.“ Най-сетне характерно за самочувствието на Славейкова е и неговото съзнание за живота му в смъртта. Живота си в съзнанието на своите съотечественици той нарича висша действителност на своя живот. И най-хубавият му сън е сънят за живота му след смъртта. Неговата орисница го уверявала, че това не ще е само сън. Своего безсмъртие Славейков си представя не безлично, ка-

то безсмъртието на ония, които с живота си са славили живота и са доливали неговата чаша, но името и гроба на които днес никой не знае. Славейков вярва в своето лично безсмъртие. Израз той му е дал между другото и в „На другия бряг“. Там пред него се отваря широката врата на бъдещите дни и той минава при ония като него

що времето са побегули
и са живота с своя светлина
към нови цели осветили.

*

Отношението на Славейкова към живота, тъй както го посочихме дотук, не еднaкво се оценява. Негодaвнa в статията си „Основни черти на днешната ни литература“ Боян Пенев писа, че Славейков не превъзможна действителността (не само българската, а всяка действителност), че употребява често думата „живот“, но разбира с нея винаги „действителността“, нейната „нравствено-практическа страна“, и че „дори живота след смъртта, вечността на духовното битие Славейков схваща като по-висока степен на дадената действителност, а не като някаква абсолютност и независимост на духа“. На това отношение към действителността, характерно според Пенева за цялата наша литература, той противопоставя нравствено-религиозното и мистично отношение към нея, тъй както ни го дават големите руски романисти и полските романтици. Боян Пенев иска от нашия писател, излизайки от действителността, да се издигне до някой абсолюти, до Бога или до доброто и злото като метафизични сили – и да остане при тях. Така, смята той, ще е възможно нравствено-религиозното издига-

не и задълбочаване на твърде трезвия реализъм в нашата литература.

Всъщност нравствено-религиозното издигане и задълбочаване на реализма може да стане не само по пътя на едно религиозно или мистично превъзможване на действителността. То може да стане и по един път, който тръгва от действителността и се връща пак в нея. Едно доказателство за превъзможване на действителността чрез самата нея, а не чрез някакъв абсолютен е например Гьоте или още по-добре – Ницше. Такова доказателство е впрочем цялата съвременна литература (и философия) със силно подчертания витален тон в нея. Характерното за нашето време е тъкмо това връщане към действителността, което започва под влияние на позитивизма на миналото столетие и което е една верига от пробуждания – от естетическата, от моралната, от религиозната и днес дори от логическата хипноза. Копнежа, а в голяма степен и етапите на това връщане към действителността ни даде Ницше. Както поезията на Гьоте, така и философията на Ницше е едно висше „нравствено-религиозно“ превъзможване на действителността, но превъзможване, което води отново към утвърждение на тая действителност във всичките ѝ реалистични черти. Гьоте не отне нито една багра и не угаси нито една светлина в света. Той не отрече нито един импулс на живота. Той имаше едно „да“ за всяка истина и лъжа, за всяка правда и за всеки грях в него. Беше ли моя му реализъм недостатък на отношението му към действителността? Още по-ярък е примерът на Ницше. Няма по-чиста и по-суверенна морална натура, няма по-дълбока религиозно настроена душа. И никой не е бил пленяван от красотата през такъв ведър, пречистен от всякакви сенки и петна на душата въздух като него. Колко небеса на религиозно-екс-

матични възвисявания и колко бездни на мистични потъвания – и при все това накрай такъв чист, такъв ведър свят, като че току-що излязъл из ръцете на твореца. Какъв по-голям реализъм от моя на Ницше?

Славейков не е нито Гьоте, нито Ницше, но той търси по техния път превъзможването на действителността. Не може и не бива да се иска от него да върви по друг път. Той е влюбен в живота и иска да остане при него и сега, и след смъртта. Всичко е в моя живот, отвъд него е само сянката му, с която са се слели всички абсолютни и метафизически сили. Славейков не признава никаква „абсолютност и независимост на духа“, той не си представя превъзможването на земния живот като освобождение на духа във вечен живот някъде отвъд. Напротив, Славейков ненавижда всички ония, за които „плътта е сал отренка на душата“, и с това чувство той е повече елин, отколкото назарянин. Не току-тъй се отдалечава Славейков от руската литература, с която започва. Ако той трябваше по същия път на нравствено-религиозен мистицизъм да гури едно превъзможване на действителността – той щеше да остане при великите руски учители. Но той не остана при тях. Макар първото му откровение за живота да е дошло – по негово признание – от Тургеневите „Живи мощи“, той не отиде с това откровение при Толстоия и не остана при аскезното, християнски одухотворено и вдълбочено отношение към света, а отиде при Гьоте и заживя с оптимистическия витален и дионисовски патос за живота.

Недостатъчно, струва ми се, е оценил апологията на живота в поезията на Славейкова и г-р К. Кръстев. След смъртта на поета, имайки налице цялото негово поетическо дело, Кръстев писа: „Ведра безнадеждност – това е формулата, в която като в един фокус се сливат лъчите на Славейковото творчество.“

Така Кръстев поставя „Симфония на безнадеждността“ на върха на това творчество. Всъщност тая поема, ведно с „Фрина“, „Sic toll“, „Успокоения“, „Сърце на сърцата“ и „Микеланджело“ чертае само пътя на Славейковото възвисяване, най-високият връх на което са „Химни за смъртта на свръхчовека“. Основния мотив в „Симфония на безнадеждността“ е противорационализма на Славейкова, който мотив впрочем иде от всички поменати поеми. На много места – и в стихове, и в проза – Славейков е дал израз на своята ненавист към рационализма. Той сравнява мисълта си с вихъра: „от дясно, от ляво, от горе и долу – отдето му падне, оттам тласка и сили да събаря вихъра“. Като него е противоречива и логически непоследователна и мисълта на поета. Славейков мрази принципи и школи. Той ненавижда всичко, „що стои клекнало пред портите на културата и самодоволно дъвчи джъгъла на тоя или она принцип“. „Господ е направил света и всичко на него, без да е ходил на школо, без да е чиракувал у други майстори. Мъдро, истинно и хубаво е само онова, което гоиде на човека на ум, без да му мисли.“ Такава е мъдростта на стария Дивисил в „Кървава песен“ – не книжна, а жива, „извлечена, а не отвлечена“. Животът сам е посочил тая мъдрост и тя е одухотворена и пленителна затуй, че е влюбена в него, че животът, а не някакво учение пулсира и говори в нея. Само такава мъдрост носи утеха –

– не всякога обича да говори
той, но пък затова когато реч отвори,
не глуми сякаше от старческа уста
се ронят, а цветя на мир и на света
утеха – с мъдростта на опит оросени,
и бистри ставаха душите най-смутени.
От младини не бе той хващал ни една

от книгите, на ум до днешни времена
що учат хората; и библията само
четеше...

Ирационалната истина на сърцето стои по-горе
от рационалната истина на ума – това е основната
идея на Славейкова в поемата „Сърце на сърцата“.

О, вярвайте, честит е само онзи,
сърцето на когото е олтар,
де пламъка на истината грей –
и осветява разума...

Истината на разума е висока. Тя е Монблан, на висини възмогат и с ледове обвит. Той гледа с легени очи онова, що гъмжи в мрака под него. Също тъй висока е и истината на сърцето, но тя е Монблан, челото на който милват слънчеви лъчи; техният отблясък топи това, което той смразява. Не хладната истина и нейните легени очи, а

към светлина възвишения копнеж,
към висшето стремления чисти
и гордий, властен жаг за идеал

– те са будили човека в човека и са давали смисъл на живота му. С тях човек е ставал честит избраник, чийто дух като ковчега Ноев е пренасял от прежния в послешния свят непроменното във вечните промени.

Тоз, който само с ум живеи,
е жив мъртвец; и чужди са за него
и радости и сълзи на живота...

Чрез сърцето ние сме свързани с живота, с неговите вечни преображения и вечни стремежи. То е извор

на живота. В „Успокоения“ Славейков ни дава трагедията на оня дух, у когото тоя извор е пресекнал. Ясното съзнание разяжда там наивния възторг на душата. Едно след друго угасва вярата в любовта, в изкуството, в живота, докато в боботенето на черните облаци в душата идва последният гръм – умопомрачението. И чувства се, че без вяра няма успокоение и че без нея съзнанието е безпомощно и не носи никакъв изход на душата. Най-дълбоко е предадена тая борба между ясното съзнание и наивния възторг на душата в „Симфония на безнадеждността“. Тук Човешкият Дух нарича Прометей „богопредател горд и най-жесток джелат на човека“, понеже огъня, който Прометей открадна от небето и хвърли в неговата душа, не му донесе никакво щастие. Тоя огън съгъсти само мрака в нея и в болки роди съзнанието. Това съзнание не освети бездните на човешкия дух, а озари само мрака в тия бездни, дето се тули намръщеният демон на съдбата. И безнадеждността на Човешкия Дух иде оттам, че неговото пробудено съзнание не може да прозре света, да стигне до една абсолютна истина, до един вечен Бог. Мракът, който остава в бездните му, оплодява всеки път съзнанието и ражда нов Бог. А после съзнанието разяжда устоите на неговия трон и го проваля отново в мрак.

В утробата на моята душа –
на бездните световни бездна – спят
до час уречен, час на уплодене,
зародиши на богове безчетни:
смърт на едина е живот за другий! –
Издагия на мрак и на съзнане,
по тъмен път, по кървав път те водят
и своите и хорски съдбини,
на времето безсмислена играчка...

Каква е последната цел на тая вечна смяна? Тя не извежда към никаква абсолютна опора за надеждата на Човешкия Дух и тоя дух проклана Прометей като „богопредател горд и най-жесток джелат на човека“ –

Век века ще сменява, бога – бог;
двамина само ще останем ний,
в световните промени непроменни –
на тежкий кръст на ведра безнадеждност
разпънат аз, – на тъмната скала
на халосна надежда ти привързан;
на себе си ти жертва, аз на теб.

Славейков свършва с „ведрата безнадеждност“ на оня, който не вярва в „ясното съзнание“ и не се надява да мине по него като по мост отвъд. Сам той не остава при тая безнадеждност, защото намира друг път и друг изход. И тъкмо в това е смисълът на неговата поема, че от кръста на безнадеждността той прозира последната – религиозната – хипноза, и излиза под откритото небе на целомъдрения свят. Оттук неговият хоризонт е широк и пътят му открит. Тоя свят го отведе по-нататък към „Химни за смъртта на свръхчовека“, дето на мястото на „ясното съзнание“ гоиде волята, а чрез нея душата отново се върна към своя наивен възторг.

II

Индивидуализмът на Славейкова не е тъй ясен за оня, който чете поезията му без специалния интерес да гири мотивите ѝ и основната идея, която ги обединява. Той не блещи с парадоксалния характер на крайния индивидуализъм, кръстосан е от много други черти, които нямат нищо общо с индивидуалистично

настроеното съзнание, и е потъмнен от контрасти и противоположения, които го балансират и в някои отношения ретушират. В поезията на Славейкова през всичкото време се чувства борбата между човека и поета, на която ние обърнахме вече внимание. Под влияние на тая борба нейните завоевания остават вътрешно нерешени – те са ту съзерцателни и призрачни като бляна, ту вземат сериозния тон на нравствено-религиозната действителност. Гордият индивидуалист не е напълно освободен – той върви наред със смирения до религиозност пантеист и в много случаи не е ясно кой кого бленува. Дори човекът на временното и човекът на вечното не са достатъчно примирени. Единият живее с дионисовско чувство за живота, за което всеки миг е едно утвърждение на живота, другият е най-често аскет и умира не за висшата действителност на живота, а за доброто на другите. Такива дисонанси в основните мисли и чувства на Славейкова има доста много; те се дължат на неговата личност, на нашата действителност и преди всичко на влиянията, които са упражнили върху него Гьоте, Хайне и Ницше.

Личността на Славейкова е силна и богата. Тя е твърде субективна, сложена е почти изключително върху волята, не търпи юзгите на никаква обективна мисъл, поради което е твърде подвижна и вътрешно противоречива. От друга страна, тя е богата с възможности и има достатъчно средства да се отзовава на всеки свой импулс и да търси по посоката на своя импулс съдържанието на живота и неговия смисъл.

Нашата действителност е твърде малко пригодна да окрили духа на една изключителна, индивидуалистически настроена личност. Човекът е все още здраво свързан с нея. Тъкмо у Славейкова се вижда това най-добре: той е индивидуалист, но на национална

почва. Неговият индивидуализъм е непрестанно помогане да се освободи и възвиси националния дух. Личното дело тук е ценно дотолкова, доколкото е увлечено в това помогане; извън делото на духовното национално освобождение то няма никакво значение. Славейков води борба за това дело и тази борба изпълва цялото му творчество.

От особено значение за индивидуализма на Славейкова са обаче влиянията, които поменатите немски писатели са упражнили върху него. Може да се каже, че у Славейкова индивидуалистичното съзнание се роди и оформи до голяма степен из това влияние. По тая причина тепърва на това влияние и във връзка с него могат да се посочат най-добре чуждите елементи в индивидуализма на Славейкова, с които тоя индивидуализъм остана неиздържан, както и всички ония особености, които го правят незавършен.

Наистина Гьоте не приви индивидуалистични черти в съзнанието на Славейкова, но той подготви най-добре почвата за тях. Той плени нашия поет с идеала на красотата и го приобщи с нейната религия; той го въведе в античния свят и му внуши безстрастността и съзерцателно отношение към действителността; чрез него Славейков позна чертите на класицизма и тяхното божествено спокойствие и чрез него изгря в хуманистическия идеал – не на нравствено-религиозната руска литература, а на европейското Възраждане, който означава едно освобождение на човешкия дух. Гьоте разбуди фантазията на Славейкова, изпълни я с мощни образи и ѝ даде космически полет. Той разкри пред погледа му света и изпълни слуха му с неговата хармония. Пантеистическият химн на тая хармония звучи в „Псалом на поета“, той го придружава и в живота му след смъртта. Най-сетне Гьоте пак направи Славейкова елин. Може преди това

„Живи мощи“ да са поръсили душата му с живата вода на живота – утвърждаването на тоя живот обаче Славейков е научил от Гьоте.

Още по-индивидуалистично е влиянието на Хайне. Славейков нарича Хайне свой учител, смята се за негов *Bewunderer* и казва, че чрез него най-вече обикнал немците. На много места в своите автобиографични бележки той има него наум, когато характеризира себе си, напр. когато се нарича „борец за свободата на човешкия дух“, когато желае меч, а не книга да поставят на неговия гроб, когато говори за хипернервозитема като най-силно оръжие срещу глупостта на филистерите и пр. Така Славейков подчертава своето чувство на родственост с духа на Хайне. Обща за двамата е преди всичко суверенността на духа, която у Хайне е по-бляскава, но у Славейкова – по-силна. И двамата са сензитивни натури, склонни на резигнация. Обичат насладата от живота и красотата, еднакво са способни на обич и омраза и еднакво са готови за борба. И у двамата има весел хумор и язвителна ирония, и тук, и там жизнерадост и вечна вярност към земята – дори когато тя престава да им бъде съща майка. Най-после и Хайне, и Славейков се борят с живота и го побеждават, само че Хайне излиза из борбата с болезнено-ироничен нихилизъм, а Славейков, който е в много по-голяма степен волева натура – с хероична жизнерадост. Друга обща черта за двамата е техният романтизъм. У Хайне той е по-определен поради неговата по-голяма сензитивност и по-тънка чувствителност, но и у Славейкова е несъмнен: романтическа е неговата любов към фантазното, ирационалното и интуитивното – гумата „блян“ символизира всичко това, а тя е може би най-съкровената гума на Славейкова. Романтически са по-напатък у Славейкова, както у Хайне, вярата в изкуството, култът към силната лич-

ност и особено въодушежението за народното творчество. Явно е, че тоя романтизъм съдържа много от чертите на индивидуализма и че за формирането на последния у Славейкова Хайне ще е играл голяма роля. Не само в развитието на литературата, но и в съзнанието на отделните личности, както е например случаят с Ницше, романтическите настроения предхождат индивидуалистичните и се развиват в индивидуалистическа концепция за живота. Така е било отчасти и у Славейкова.

Но за преминаването от естетическите и романтическите настроения към индивидуалистически чувства и мисли и особено за изграждането на тия чувства и мисли в индивидуалистически мироглед решаващо за Славейкова е било влиянието на Ницше. Славейков сам се нарича ницшеанец. На някои места той смята това за недоразумение, а на други отнася ницшеанските си настроения дори дълбоко в инстинктите си, отдето Ницше ги е само събудил и изяснил. Славейков признава, че „Тъй рече Заратустра“ е най-обичаната му книга през последните години и че охотно вади от там цветя, които се мъчи колкото се може по-добре да вплете в китките си. Но все пак той се колебае да определи сам отношението си към Ницше: в първото издание на „На острова на блажените“ той напътва критиците да гирят „в нашия поет един ученик на немския поет-философ, а не духовен роб“, а във второто издание на същата книга уверява критиците, че „нашия поет не е ни ученик на немския поет-философ, а камо ли негов роб“. Струва ми се, че тъкмо с оглед към последното творчество на Славейкова, в което може да става най-вече дума за Ницшево влияние, той не е трябвало да прави горната промяна. Всъщност колкото е можел да вземе от Ницше, Славейков е взел – и тъкмо с това заето той се е домогнал до един по-определен ми-

роглед. Повече той не е можел да направи поради голямата разлика между него и Ницше в натура, дарби и изминати пътища.

Основният момент, който приближава Славейкова до Ницше, както до Хайне и с който се корени той в духа на времето, е верността му към земята, оставането му отсам живота. Само че докато Ницше се издигна въз тая основа до един морал – Herren und Sklavenmoral, а Хайне направи разлика между елини и назаветяни – у Славейкова имаме само предчувствия и далечни отражения от конкретните форми на това етическо съзнание. Всъщност той остана да пее химна на живота и не отиде по-далеч от идеята за силната личност, тъй както е дадена тя у Хердера, у Гьоте и после у романтиците. Тая идея легна в основата и на неговия национален индивидуализъм.

Близък е Славейков до Ницше и със суверенността си, която го приближаваше до Хайне. И тримата бяха горди и имаха оная студена за околния свят и унищожаваща усмивка, която у Хайне и Ницше уязвяваше гори боговете. Гордостта на суверенния дух и тая усмивка не ги напусна и в най-тежките изпитания, които им пращаше съдбата. Твърде характерно е, че и тримата са страдали физически през целия си живот и че сякаш силата и свободата на техния дух стои в някакво отношение към това страдание – нещо, което не е убягнало за собственото им съзнание: на много места в произведенията си те гледат така на личната си съдба и на нея отдават в голяма степен своето възвисяване. И при все това разликата в суверенността на духа у Славейкова и Ницше е безкрайно голяма. Това се вижда преди всичко в образите, с които символизират своето съзнание. Ницше символизира мисълта и сърцето си със змията и орела, а Славейков – с „дивия кос“, който рано сутрин му пее химн за подвиза,

а вечер – елегия на отпочивката от него. Той нарича своя кос „най-добър другар“, „остроклювия кос на неговото съзнание“. В „Псалом на поета“ Славейков символизира духа си с чучулигата. Наред с тия символи и пейзажът у Славейкова и Ницше е съвсем различен. Орелът на Ницше се вие над чисто алпийска природа, долу са всички „пропасти и височини на света“. Косът и чучулигата на Славейкова напомнят поляните и хълмистите възвишения на една романтическа природа. Друг признак за нееднаквата суверенност на духа у Славейкова и Ницше е стилът на техния живот. У Ницше той е чисто европейски, у Славейкова – все още националистичен. Усещания, мисли и чувства имат у Ницше универсален характер, у Славейкова те още не са излезли извън границите на националното съзнание. Небесата на няколко степени преодолявания делят Славейкова от Ницше. Докато Славейков освобождава чрез тия преодолявания само личността си от стагниращия инстинкт и от обществените и историческите условности, Ницше освобождава човека и човешкия дух от всички устои и хипнози, от всички истини, морални задължения и религиозни кумири. Наистина и Славейков приказва за това освобождение, но у него то е само идея, а не действително преживяване. Славейков не стои в такова противоречие с времето; нито той, нито времето е някаква проблема в неговото съзнание. Той не е като Заратустра облак, пълен със светкавици и гръмотевици, и порой, който се спуска от планината и дири път към морето. Колкото и силна да е натурата на Славейкова, в нея няма нищо стихийно.

С тая разлика в суверенността на духа у Славейкова и Ницше се обясняват още много различия между тях. Така никои индивидуалист не е притежавал в такава степен аристократизма на истинския индивидуализъм, както Ницше. В тишината и усамотени-

ето, в които живее той, мълчат всички разстояния между него и останалия свят. Той е неокоснат от моя свят и тъй космически чист – сякаш се къпе непрестанно в някакъв – както той казва – „прозрачен и светъл елемент“. От моя аристократизъм няма нито помен у Славейкова; неговият аристократизъм е само някаква гордост. Славейков никога не е почувствал пълна тишина и усамотение. Той не може да се освободи от присъствието на другите и това присъствие му пречи да попадне в сериозния тон и в блаженото унасяне на едно действително възвисяване. Също драматизмът на Славейкова, сравнен с драматизма на Ницше, е свършено слаб. В него няма оная мъчителна родилна психика, която характеризира съзнанието на Ницше. Светът, за който копнее Славейков и който отключва неговото драматическо съзнание, носи още призрачността на бляна. Той не е достатъчно действителен. Славейков не носи съдбата на моя свят, а само очарованието и въодушевението за него. Пък и на тях той не се отдава напълно, макар да му липсва задръжката на Ницшевия аскетизъм. Може да се каже, че истински условия за един драматизъм няма в съзнанието на Славейкова. В това съзнание не зяят никакви пропасти. Само отдалеч и повече с мисълта, отколкото с чувството, се докосва то до освободителното дело на човешкия дух. То не е съборило нито един от устоите на моя дух и не е изпитвало зашеметяване от неговото пълно сгромолясване. То не е празнувало нито едно изгряване на човешкото съзнание под купола на ведротото небе. У Славейкова няма онава късане нишка по нишка на „паяжината“ около човешкия дух и болезненото преживяване на това освобождение. Той носи само идеята за това освобождение и предчувствия за него. С това се изчерпва позитивното съдържание на неговото етическо съзнание. По дирите на то-

ва съдържание душата едва ли отива по-далеч от тъмната сянка на резигнацията, колкото и настойчиво да я гразни инак мисълта. Къде е тул трагедията на съвестта, която измъчва Ницше от момента, когато той отне опорите ѝ и се реши да „умъртви“ Бога, да разсее призраците на всички идеали, да угаси техните светлини и да сложи така целия свят върху инстинктите на личността, върху нейната Wille zur Macht? Къде са след това следите от трагичната съдба на тая личност, която се вижда, от една страна, в противоречие с Бога и света, от друга – стегната в рамките на своята индивидуалност, в импулсите и капризите на тая индивидуалност? И най-сетне де е изходът из тая трагична съдба, де е ликуването на волята, която превъзмогва мъката с радостта си, погочинява съдбата на силата си, превръща капризите и противоречията си в свои желания? Ние казахме и порано, че от тях няма никаква следа в поетическото дело на Славейкова. На божествената висота, на която дори Ницше чувства стуг – Славейков ни води с леката изгрява песен на безгрижника:

Сред грижите безгрижен аз живея,
по своя разум своя песен пея...
На други друг е пая –
не искам ни да зная!

Истинският характер на Славейковия индивидуализъм, както и неговите граници ни се откриват най-добре, когато го разгледаме откъм националните му черти. Тия черти са толкова характерни за Славейкова, че образуват целия фон на неговия индивидуализъм. Всички чувства и мисли на Славейкова са в отношение към нашата действителност, към нещо наше, родно. Като борец за свободата на човешкия дух

той се бори за освобождението на българина, а не на европейца. Той се домогва до едно по-високо самосъзнание у народа си, до едно по-пълно и по-дълбоко разбуждане на неговите сили и до насочването на тия сили към културен идеал. Славейков е прав, като пише, че нашето възраждане, възраждането на нравственото ни съзнание, не само не е свършено, но тепърва сега започва. Неговото дело стои на прага на това възраждане и, както вече казахме, то най-напред ни изведе на полесражението, дето душата води борба за идеали. Славейков го нарича подвиг – разбира се, подвиг по отношение на националния живот. Тъй трябва да се разбират и неговите самопризнания, че е изкупна жертва, че е синор между вчера и днес, че разделя живота на две, както брадвата гървото, че проправя пътника, и пр. С всички тия изрази той се туря в национална, а не европейска рамка. Славейков не надхвърля границите на тая рамка. Неговата личност няма, както поменахме, европейския стил на Ницше. Колкото и наситена да е тя с европейска култура и колкото и увлечена да е в проблемите на тая култура – тя все пак не се бори на нейните бойни полета, а в границите на националния живот. Това се чувства в самосъзнанието и самочувството на Славейкова, в неговите страдания и радости, в тона и патоса, с които говори, в разстоянията между него и ония, на които говори, в загадките, в казаните и премълчаните думи. Европейската култура не отвлеча Славейкова от родината му, а го връща към нея. Тя избърсва само нечистия прозорец на душата му, за да вижда през него целия свят. „През тоя прозорец гледам аз сега далеч и виждам като сутрин някоя ведра планина, далечния роден край и в душата ми се заражда песен за него.“ Живял след това дълго в България, Славейков не иска да иде в чужбина. „Свежестта на неговото настроение и радостта от

живота са свързани за него с родното слънце.“ Любова на Славейкова към България е едно от най-големите ограничения на неговия индивидуализъм. Тя е дълбокият смисъл на тоя индивидуализъм. Земята на прагедите, светият бащин към, е най-милото нещо на човека; нейното име е символ на свети идеали –

Имота ни е то над всеки друг имот
и днес и в спомена на миналото време,
това което ний България зове!
За нас най-свидното е сбрано в тая реч:
луч, слово, помисъл, въздишка, плуг и меч –
и всичко корени в земята що е вбило,
и с ръст могъщ от там и нази възвисило,
Тя на светът ни е едничък наши свят!
Тя е во зърното, с което благодат
на бедний труженник расте по ниви златни –
и в чийто хлебен шум са божии думи внятни...
България, това е най-светата глума
на нашите врази в нечистите уста –
като Христа на кръст глумена по света!
Това е росний дъх на злаците в полето.
България, това Балкана е в небето
издигнат песента на песните да пей –
за туй в душа ни що тъмнее и копней
за светлина. Това е въздуха що дишем.
И в словото е тя, с което пишем
на земния живот во книгата света
делата, що ги е родила любовта,
и правда божия зарад живот кърмила.
България, това е избора на сила,
кипащ в света светих на нашите души –
когото земна власт не може пресуши...
Бог и България – единство в двойна плът,
Бог и България на клетва ни зоват
и тая клетва ний пред кръста да дадем –
за нея да живейм, за нея да умрем!

След земята иде народът. Славейков обича народа, що го е родил, и го нарича „избран народ“. Съвестта и сърцето на тоя народ са единствените плодородни ниви, върху които расте щастие то на света. Славейков има наум наивния, патриархалния народ, който живее на земята като неин плод и живота на когото е още непробуден, живот-целина. И нрави, и мъдрост, и вяра са за тоя народ само символи. Той гледа на света с отворена душа – през всичките прозори на сърцето и ума, и е изпълнен със смиреннието на оная висота, за която копнее и поетът – висотата на бедния труженник, вживян в спокойствието на душата и на Твореца упован, който, заслушан в божия разум, където да го поведе животът, върви благ и равнодушен, не питайки къде. Безцелни размисли не го развързват от труд – и вечер, върнат у дома, той милва желана рожба в скути. Него

– всъде пригружава
в живота света простота,
и вярата го възвисява
над всяка мъдра висота.

Славейков укорява ония, които мразят тоя народ и го хулят. Тия хулителци не познават народа, защото не вярват в него и защото не им е мило онова, което е мило нему. Кого хулят те – баща си, на когото са червив и бутел плод? С тях, а не с врази трябва да излезе народът на битва. Извор на омраза е тяхната душа и затова няма да родят нищо. Обикнете! – и в душата ви ще цъфне най-хубавото цвете – вярата в народа. На обичта си към тоя народ Славейков противопоставя омразата си към тъй наречения суверенен народ – народа, който чете вестници и прави митинги. Него той нарича сган. И докато обичта му към на-

ивния народ смирява неговия аристократизъм, омразата му към сганта го изпълва с презрение и злоба. Като морето е велика тая сган и нищожна е като пяна. Измама е да се мисли, че с нейна помощ някоя мисъл може да стане дело. Истината на възвисения става в нейната уста лъжа. В нея не живеят боговете, нито волята им за живот е дело. Тя е кал, от която не може да се направи никакъв съсъд или ако се направи – в него не може да се налее свят копнеж.

Ненавистта на Славейкова към „сганта“ определя в голяма степен неговото отношение към настоящето. Това отношение е отрицателно. Напротив, любовта му към наивния народ обръща погледите му назад към миналото. Към това минало Славейков храни голяма симпатия, у него то е твърде идеализирано. Преживяното е мило на Славейкова, то е част от битието ни, по него сме минали в пътя на възвисяването си, из него се е родило съзнанието ни и ние таим към него нещо от любовта към майка си. Миналото приказва с мъдростта на времената, която се подхранва от вечността. Тая мъдрост ни говори за живота, за смъртта и за живота в смъртта. Славейков е твърде чувствителен за нейното епическо и лирическо настроение. Един хубав образ у него е белият кървец над челото, а от лицата, които живеят в неговата „Кървава песен“, най-голямо достойнство ни вдъхва старческата фигура на Дивисила. Симпатията на Славейкова за миналото е също едно ограничение на неговия индивидуализъм. Истинският индивидуалист мрази миналото като мъртъв живот като чуждо наследство, като нещо неподчинено на неговата воля; неговият освободителен идеал го води към пълно отрицание на миналото и държи погледа му отправен изключително към бъдещето – в това бъдеще неговата воля е извикана на завоевания и творчество. Така принадлежи на бъдеще-

то Ницше и на това може би се дължи разликата в темпото, с което живее той, от една страна, и Славейков – от друга: у Ницше това темпо е светкавично бързо, смените идат една след друга в съзнанието и нищо не се промисли докрай; у Славейкова то е бавно, сякаш времето се е спряло и се унася във вечността.

Националистическите черти в индивидуализма на Славейкова разкриват най-добре истинското съдържание на моя индивидуализъм и показват най-сигурно посоката, в която щеше да се избистри той, ако поетът беше доживял нашите дни. Като се очисти от всички ония влияния, които бележат само пътя на неговото развитие, основният нерв на моя индивидуализъм съвпада съсъщност с посоката на нашето Възраждане и е един етап от неговото развитие. В образите, с които е изпълнен, в идеалите, към които е устремен, в чувствата и волевите импулси, които го движат, живее един копнеж – копнежът по силната личност, която носи в себе си мистиката на народа и неговата съдба. В „Кървава песен“ Славейков говори за тая силна личност, и то в смисъла на неговата концепция за живота в „Химни за смъртта на свръхчовека“. Чрез Дивисила той говори за вярата си в нашия народ. Не току-тъй съдбата е отредила моя народ да бъде предел между сегашния и някогашния свят, между Изток и Запад. Млад народ е той, няма още бял косъм ни в истините, ни в лъжите му. В него е оставена да отлежи кръвта на много изчезнали народи. В кипежа на тая кръв се чуї ехото на някогашни мечти, непостигнати надежди и спънати стремежи – неоправдани съмнения и вери. В неграма на моя народ става едно раждане. Народът е мрак, хаос, някаква непостижима тайна и мълком се върши в него това, което излиза отпосле наяве. За делото си той не води сметка с дни. За него той трупа векове градиво – трупа го и търпеливо чака. Той

чака единия, който ще извади из мрак волята му и ще я яви на свят; който с млат ще разбий скалата на неговите тайни. За подвиг отреден, той ще вземе в своя власт народната воля – оная буйна страст, стихийна в пориви и безогледна в средства, която шества победно в живота – че в нея пламък на творчество гори. От него сътворен – той него да твори!... Всичко, що е създавал народът ни досега, е според Славейкова само градиво и средство. Оня, очаквания, него го няма още. Млат и свредел, и длето са всички други. Сечица за майстора – мъртви сечица за неговото живо дело. Тяхната съдба е да умрат в него. Младена, в когото идеализира себе си, Славейков счита за предтеча на „единия“. В него той вижда как и кой се създава за бъдещето. Младен предвещава очаквания за подвиг, който не е роден още, но когото народът заражда в пробудената нощ на своето битие. Той е само брод, по който народната душа ще мине отвъд. Оня, когото чакаме, ще е вожд – свещен създ за върховната и свята народна мощ, той ще е висшето творение на любовта и волята – на скрития живец в душата на народа. На всеки народ-творец задачата е да създаде единия, погир когото ще тръгне, за да мине кървавото, червено-то море на земните временни беги и да спре отвъд.

С тая концепция за „единия“, за „вожда“ Славейков изяснява окончателно националистичната основа на своя индивидуализъм. В нея той посочва смисъла на нашето духовно развитие и неговата крайна цел. Със същата концепция Славейков изпреварва в известен – по-висок – смисъл и днешната европейска идеология, в която принципът за водачеството играе значителна – не само творческа, но и практическа – роля.

*

Връщайки се накрая към идейното значение на Славейковото творчество, трябва да кажем, че това значение иде от културното съзнание на поета. И не от позитивните резултати на неговото нравствено-религиозно възвисяване, а от волята му. „Възславяйте човека – не делата, а волята му в тези дела – това което би научило и вас, на почвата на своето време, воля да проявите, воля зарад подвиг.“ В културното съзнание на Славейкова най-голямо значение ще има хуманистическият момент, култът към духовното, възвисеното, към силната творческа воля. Чисто индивидуалистическите черти на това съзнание ще влияят не като индивидуалистичен мироглед, в който поетът е домислювал живота и дирил смисъла и оправданието му, а като такива, които утвърждават значението на личното, оригиналното – на онова, което във вечна борба с колективното подтиква живота напред. Твърде много ще благоприятства за това умереният характер на Славейковия индивидуализъм и преди всичко неговият национален дух. На фона на тоя национален дух личната воля добива обществено значение.

Това важи най-вече за нас, за нашата действителност. У нас личността още не е родена. Пръв Славейков ни я представи като проблема. Той изпълни поезията си с тая проблема и внушението, което иде от нея, има един и същ етически смисъл: в каквато и посока да поставям своята цел и в какъвто и идеал да намирам смисъла на живота си, моята личност има еднакво значение за мене – тя е носител на моите идеали и цели и в нея е волята ми за тяхното постигане; тя е най-близко до мене, с нея живея, в нея съм. Все едно какъв е моят идеал и какво обективно или субективно оправдание имам за него – моят живот за тоя

идеал става във и чрез моето аз и всичките си усилия аз трябва да вложа в това – да обогатя, усъвършенствам и изясня, с една дума – да освободя, своята личност. Етическото значение на Славейковия индивидуализъм трябва да се търси в хероичния патос на домогващата и възвисяващата се личност. С тоя патос ни вълнува поетът в творенията си и чрез него ни води той към освобождение.

1921

Д-Р К. КРЪСТЕВ – ЛИЧНОСТ И ДЕЛО

ПО СЛУЧАЙ ДЕСЕТ ГОДИНИ ОТ СМЪРТТА МУ

152

СПИРИДОН КАЗАНДЖИЕВ

Ако днес – десет години след смъртта на Кръстева – поискаме да разберем на какво се дължеше неговото влияние приживе, обаянието му сред тогавашната младеж и внушението му върху най-добрите ни писатели преди войните – ние се виждаме изправени, откъдето литературната и философска дейност на писателя, пред неговата духовна личност.

Личността е рядко и скъпо завоевание. Ние сме свикнали да я ценим само като извор на вдъхновение за велики дела или като средство за тия дела и забравяме, че тя е преди всичко цел. Какъв щеше да бъде смисълът на всички наши усилия подир истина, добро и красота, ако те не идеха да осъществят тия ценности в душата ни? Животът без това осъществяване би загубил своето високо предназначение, и обратно – над него засиява някаква небесна радост, щом стане живот за идеал и особено щом направи възможно сбъдването на идеала в човека. С това сбъдване ние мерим и великите хора в живота. И както е безсмъртен идеалът – така безсмъртни стават и личностите, в които той се е осъществявал. Тия личности заживяват в съзнанието ни и стават за нас герои, образи на съвършенство и примери за подражание.

Нещо от това сбъдване имаше и в личността на Кръстева.

Не е необходимо да е бил човек негов съвременник, за да се съгласи с това твърдение.

Достатъчно е и днес да мине по стъпките на жи-

вота му, да прочете книгите и статиите му, за да почувства колко право е то. Вие може да се не съгласите с много от онова, което Кръстев е мислил и писал; много места у него може да ви се сторят наивни или неубедителни; възможно е тук и там да бъдете неприятно изненадани и незадоволени, но вие се увличате и четете с интерес. Това показва, че човекът ви интересува и увлича, че той дори ви се налага. Вие чувствате силата на един характер и индивидуалните черти на една личност „изгялана от един камък“, неприветна и недостъпна, може би дори корава и студена, но една личност с „вечно туптящо човешко сърце, с което мисли, и с един вечно неспокоен разум, с който чувства“.

От началото до края на своята обществена и литературна дейност Кръстев беше носен от висок идеализъм, който не направи нито едно отстъпление. Како някаква морална стихия тоя идеализъм завличаше и приятелите, и неприятелите му и винаги побеждаваше. Той не беше разумно поставена цел или обикновено настроение на писателя, а някакъв първичен пласък на душата, който правеше личността свободна и държеше съвестта ѝ будна – като съдник на времето.

Бидейки във висша степен контемплативна, не теоретически настроена натура, Кръстев беше в оценъчно отношение към живота и нямаше почти никаква склонност да го анализира и обяснява. Той поставяше сърцето по-високо от разума и смяташе, че поне в своите висши прояви животът тече извън рамките на тоя разум. Много по-дълбоки от мотивите на разума той смяташе мотивите на ирационалните сили в човека. Сърцата, които жадуват за правда, и душите, които се стремят към красота, следват пътища, които разумът най-често не разбира. Кръстев не виждаше как тоя разум сам, независимо от поривите на сърцето, би могъл да краси и да възвисява човека; без

153

ПРЕД ИЗВОРА НА ЖИВОТА

сърцето той би бил сляп и би оставил живота без движение.

В това оценъчно отношение живееше критическото дело на Кръстева. То обхваща не само литературния, но и целокупния ни духовен живот. За всички прояви на моя живот Кръстев даваше мерки, определяше гледища, чертаеше перспективи и установяваше отношения. Колко пророчества има у него и колко събвдания ни връщат днес към неговия верен поглед!

Но дейността на Кръстева не беше чисто кабинетна. Неговият идеализъм не беше някаква пасивна сила и домогванията му не спираха пред образите на тихата съзерцателност. Той беше немирна, вечно неспокойна натура, с една бурна и неукротима воля. У него няма успокоена мисъл, мисълта е винаги завълнувана и устремена към дело. И най-спокойното изложение преминава незабелязано в позив. Твърде често в увлечението си той можеше да бъде дори страстен; в такива случаи у него се събуждаше духът на ония идеални натури, които — жадни да осъществят бляновете си — са готови, както сам той казва, „да принесат в жертва своя живот, убедени, че тая жертва вече е достатъчна да възвиси света, тъй както възвисява самите тях“.

Това увлечение до страстност и тая страстност до жертва издава у Кръстева неговата героична натура. Той вярва дълбоко в своите идеали, държи ги упорито с поглед и напълно решен, без какво да е колебание, върви към тяхното изпълнение. Всяка борба за тия идеали му е приятна и той я води открито — „и ние сме любители на нетактичностите, на дръзкото предизвикване и на плуването срещу теченията“. Тая борба той си мисли не като насилие върху духовете, а като непрекъсната революция в тях. „Защото само от революцията в духовете произтича еволюцията в жи-

вота.“ Онова, което иска и в което вярва, става в тая борба такава самопонятна истина за него, че той почва да губи възможността за една обективна преценка, дори престава да разбира смисъла на тая преценка. Той е готов да оправдае отрицанието и скептицизма, стига те да са идейно мотивирани; нарича „ограничено“ онова убеждение, което смята, че отрицанието и скептицизмът са разрушителни, а не творчески сили. „Вселената се е обновявала всеки път, когато отрицанието и скептицизмът са ставали положителни сили — такъв е законът на всяка реформа.“

Героична черта у Кръстева е по-нататък и готовността му да страда в тая борба за идеали. Еволюцията на човечеството е изкупена с цената на големи страдания и мъченичества. Но тия страдания са имали голямо възпитателно значение: без тях не би било мислимо освобождението на човешкия дух от собствените му, най-здравни, окови. Чрез страданията човекът е ставал историческа личност и тъкмо великите мъченици са истинските двигатели на историята. С тая готовност да страда в борбите за идеи той гледа спокойно на самата смърт. „Смъртта не може да уплаши истинския философ..., който колко-годе е вникнал в илюзорността на всичко земно... Единственото разумно желание в нашите очи е: да се заговори в гърдите колко-годе немирният демон на действителността, да се заглуши бурният ламтеж: — да не минем безследно в тоя шеметен въртеж от съществувания, както са минали милиони преди нас и както милиони след нас ще преминат. Всичко друго е тлен и дим.“

Кръстев остана верен на това желание. В живота той не следваше мъдростта на Корана: да не посягаш на врага си, освен ако си убеден, че с пръв замах ще го унищожиш. Напротив, с пълно съзнание, че изходът на една борба почти никога не е в наши ръце — той бе-

ше винаги решен да действа. Той вярваше, че всяко действие, дори всяка наша дума, остава в сърцата едно семе, което един ден ще поникне. Така над неговия живот светеше един здрав „разумен оптимизъм“, оптимизмът на оня, който е надзървал в пропастта между действителност и идеали и който не е отпущал безнадеждно ръце. Този оптимизъм противоречи според него на житейската ни опитност и все пак е единственият двигател във всички борби за идеали, без които културният напредък е немислим. „Всеки житейски опит убива по един идеал, по една илюзия и никога зрял мъж не би запазил способността си за безплодните борби на геня, ако тъмните дълбини на душата не създаваха все нови и нови илюзии на мястото на разрушенията, ако липсваха оня творчески сили, които извират из оптимизма.“

С тия лични качества Кръстев води борба, от една страна, в обществено-политическия ни живот – за правата на гражданина и достойнството на човека, от друга страна, в духовния ни и културен живот – за повисши ценности и идеали. Началото на тая борба в обществено-политическия ни живот съвпада с режима на Стамболова. Това обстоятелство в много случаи я мотивира както по форма, така и по съдържание. Основната идея на Кръстева тук е идеята за свободата на гражданина и човека. При паметната тирания от горе и угнетението от долу за тая свобода не е можело да става и дума. Въпреки демократичните институции на държавата в нея не е имало никакви граждани. Политическият живот е бил пълен с неправди и лъжи и е бил, както Кръстев го нарича – „отвратителна комедия с трагичен край“. Той не е можел да понася тая комедия: „Не зная защо, но мене най-голямото нещастие не унищожава така и не възбужда такива чувства на досада и на омраза против тоя свят, както чо-

вешката неправда. Нещастие то трогва, но то винаги съдържа нещо, което възвишава, а не унижава.“

Условията за борба срещу тая неправда са били много тежки. При тия условия доблестният гражданин е трябвало „да избира между глуда и правдата, между унижението и гласа на съвестта“. За Кръстева в тоя избор не е имало никакво колебание. Той е виждал ясно, че се касае не само за личния морал, но и за бъдещето на страната. „Колкото обществените условия на една страна правят по-малко възможна борбата с несправдите, колкото е по-трудно да се живее съгласно с веленията на съвестта, толкова по-неблагоприятни са в тая страна условията за едно здраво и правилно културно развитие.“ Без духовна свобода не може да има истинско творчество и оригиналност. Кръстев сочи за пример Англия. Може би никъде другаде литературата не е в такава степен плод на историята и геня на народа, както в тая страна на свободата. „Защото само в един свободен народ духът е свободен от чужди влияния и защото само гражданин на свободна държава е способен да се бори и да побеждава тиранията, откъдето и да иде тя.“ И Кръстев пише специален очерк за Джонатан Свифт, който е играл ценна и активна политическа роля в създаването на гордия и свободен дух на английския гражданин. „Честит онзи народ – с болка и завист го казваме – ... който ражда Свифтови всесилни писатели, бич и ужас за всяко общество и държавно беззаконие. Такъв народ има в своя геней зародиша на она единствена, справедлива държавна наредба, в която управлява обществото, в която не могат да виреят никакви напратени тирани и никакви заграбили властта развратни властолюбци...“

С това будно чувство на обиден гражданин и с това съзнание на отговорен общественик Кръстев е един от най-интелигентните борци за политическа и

духовна свобода през 90-те години. Той се гъзани от тогавашната младеж – „стара в младините си и ступена в топлика на своята пролет“, и бичува нейната апатия. „Апатията е смърт, лишена от поезията на смъртта, смърт в най-грозна форма; тя е най-ниското и най-несимпатично нравствено качество на един народ.“ Той изобличава възмъжалата интелигенция, която е разбрала, че у нас „борецът за идея бива обсиран с клевети като последен бандит и че ако клеветата не го убие – рискува да бъде наречен луг“. Вразумена от житейския опит, тя се е помирила със своята съвест и задоволена със своя „пламенен патриотизъм“. Тази интелигенция Кръстев нарича „лицемерно племе“; чрез доброто, което уж иска да направи, тя търси да запази преди всичко своя личен интерес; как може да извърши тя някога велико дело!

Апатичната младеж и интелигенцията без доблест не са никаква опора за едно здраво и активно обществено мнение, като суверенна проява на народната воля. Как може тогава да се очаква, че у нас ще се създаде някога управление със здрави основи в съзнанието на народа? Общественото мнение е действителната морална санкция на право и закон. Истински народните институции в една демократическа държава трябва да се раждат из него и из него пак да се хранят и развиват. С такова разбиране за значението на общественото мнение Кръстев написа специална статия с интимната умишъл да представи в светлината на едно по-висше морално съзнание тогавашната ни социална и политическа действителност. Статията завършва с един позив към „златната“ младеж – възрастта на великите въодушевления, които влияят върху целия живот, да култивира у себе си и у другите „идеала на строга честност и дълбоко правдолюбие“.

Този интерес на Кръстев към политическия и об-

ществения живот не беше едно само настроение или книжна реакция на писателя. Колко дълбоко е засягал той неговата личност и колко много го е увличал се вижда от това, че Кръстев години наред е водил вътрешния политически и обществен преглед в списанието си, а след уволнението му от Висшето училище в 1896 г., той се кандидатира за народен представител в Казанлък, опитва се да направи, както той казва, „една важна стъпка в живота“, да остави „своята, напоена с въздушни теории и с книжен дух, стая“ и да излезе на улицата, да се спре на мегдана, да се срещне „лице с лице със световните злини“. Този опит на Кръстева не успя. Властта беше враждебно настроена към всички ония, които се домогваха „да възпитаваат гражданите... в духа на свободата, на правдата, на великите хуманни идеи на 19 век“ и които, като се досягаха до най-жизнените интереси на геня, опитваха се да внесат в тия интереси „веянето на велики обществени движения“ и чувствата на една морална личност. Очевидно Кръстев можеше да ѝ бъде твърде неприятен.

*

Днес едва ли може да се съжалева за тоя неуспех на Кръстева. При неговия неспокоен и активен темперамент формалната намеса в политическия живот можеше да го увлече твърде много и да се развие във вреда на борбата, която той води в нашия духовен живот за по-високи ценности. А тая борба беше за Кръстева от по-голямо значение. Тя свързва завинаги неговото име с историята на нашата литература. Времето, в което я започна той, не беше благоприятно, а и условията за нея бяха трудни. Политическите и обществените борби владееха над всичко. Те определяха в голяма степен и съдържанието на литературата ни. Революци-

онният дух, който живееше в нея преди Освобождението, се успокои. Доколкото се интересуваше от миналото, тя се връщаше към него като към спомен. А в отношението си към съвременността беше наивна и крайно тенденциозна. Изкуството беше подчинено на политически или дидактически цели; партийни отношения и партийни идеологии определяха неговите тенденции; чисто художественият и естетически момент в него беше без значение. В същото положение е била и литературната ни критика. Тя не е можела да поставя други цели на литературата и да предявява други изисквания към нея освен публицистически. Начело на тая критика е стоял тогава Петър Пешев.

Кръстев се връща от Европа със западна – класическа и хуманитарна – култура. Той учил философия в Лайпциг, слушал лекции по естетика при Фолкелт, участвал в неговия семинар, дето са се правили естетически анализи върху произведения на големи писатели. Покрай личните му качества тая школа, както и общуването му с руския и немския духовен живот създават Кръстева като критик. Той бързо долавя несъвършенствата и недостатъците на нашата литература и макар политическият и обществен живот да е спирал упорито вниманието му и да е измъчвал съвестта му, той се отдава на литературна критика.

В тая критика Кръстев си поставя двойна цел: първо, да посочи самостоятелната цена на изкуството като висша проява на духа наред с науката, морала и религията, за да освободи изкуството от онова подчинено положение, в което беше поставено; и второ, да посочи разликата между естетическите и неестетическите елементи в художествените произведения, за да престане смесването на изкуството с публицистиката.

По-систематично изложение с оглед на първата

цел Кръстев е направил в статията си „Религия и изкуство“. Основната му мисъл в тази статия е, че науката, моралът, религията и изкуството са прояви на четири еднакво основни и първични потребности на нашия дух. В науката ние търсим истината, в морала живеем за доброто, в религията отнасяме бляновете си за вечност и съвършенство, а в изкуството се стремим към красота. Да се сведат тия потребности една към друга е също тъй невъзможно, както е невъзможно да отъждествим, не да съчетаем, истината, доброто, красотата и съвършенството. Тия ценности са подчинени на различни логики, на различни закони и норми, които не търпят нарушения. Дори съчетанието им трябва да става не с насилие и жертви, а с възплащаване, запазвайки тяхната автономност и самостепенност.

Много по-издържана е статията „Тенденцията и тенденциозната литература“, написана с оглед на втората цел – да посочи естетическите качества на художествените произведения. С правилното разрешение на тази цел е спечелена основата на естетическата литературна критика. Кръстев излиза тук от три основни идеи: първо, непосредната цел на изкуството е да доставя специфична наслада, която наричаме естетическа. Второ, избор на тая наслада не е нищо „формата“, нито „съдържанието“, а отношението на дадена форма към дадено съдържание и после съответствието им с нашите идеи за света и живота. Трето, изкуството не стои в никакво пряко отношение към нашите реални нужди и стремежи, понеже онова, което то ни дава, не е действителност, а илюзия, видимост.

Кръстев заема тия основни идеи от емпиричната, психологическа естетика и в своята критика предявява към писателите и техните произведения всич-

ки изисквания, които произтичат от тях. С оглед на първата идея той иска от художественото произведение да няма друга цел освен тая – да доставя естетическа наслада. Всички други влияния и въздействия, които ще упражни то – са възможни само ако задоволи правилно това изискване. Според втората основна идея, той не смята, че само формата или само съдържанието на художественото произведение могат да бъдат поотделно избор на неговата естетическа цена. Следователно Кръстев отрича еднакво както чисто формалното „изкуство зарад самото изкуство“, така и тенденциозното и публицистично изкуство. Той е за едно изкуство човешки значително, сир. пълно с „нашите идеи за света и живота“, в което формата и съдържанието са доведени до пълно органическо единство. Съгласно с третата основна идея, Кръстев изисква от писателите не да копират, повторно да дават действителността, а да я възсъздават, да я илюзионират. Художественото произведение трябва да съдържа два вида елементи: едни, с които да постига в съзнанието на читателя или съзерцателя илюзията за действителност, и други, с които да предупреждава, че все пак това, което ни дава, не е действителност, а изображение на действителност. Разбира се, действителността, която художникът изобразява, може да има своето съответствие в живота, но тя може да е и съвсем нова, фантазна действителност, в която той домислюва, издига и задълбочава живота. Такова е творчеството на гениалните художници. Пак от тая трета основна идея става ясно, че политически, социални или философски идеи, колкото и ценни да са, докато са в суров вид, докато са само мислени, не правят още художествено произведение. Те биват изразени с художествени средства, когато се превърнат от мисъл в живот, сир. когато се превърнат в плът и

дух на хора – не манекени, за които авторът декламира и позира, а живи хора, които съществуват някъде по света.

Така Кръстев за пръв път у нас се домогва да сложи литературната критика върху здрави естетически основи и да прави художествена интерпретация на литературните произведения. При тогавашните условия на нашия духовен живот обаче той остана неразбран. Общо отношението към неговата литературна критика беше враждебно. Нареккоха тая критика „формална“, погледнаха на нея като на един празен, ненужен „естетицизъм“, помислиха, че нашата литература ще измени на своята традиция – да бъде идеен изразител и водач на обществото, ако тръгне подир изискванията на тоя естетицизъм. Днес не е трудно да се види, че в основата на тая реакция срещу Кръстева стоеше едно недоразумение. Може би причина за това недоразумение беше езикът, на който той говореше: тоя език беше нов; а може би то се дължеше на това, че тоя език не се харесваше: той препречваше демократизирането на изкуството – не в смисъл да бъде достъпно за широкия кръг читатели, а в смисъл да бъде създавано от всекиго: „Също както политическият наш живот се „демократизира“ до такава степен, че довчераши гамени и доказани крадци и криминални престъпници могат да стават и „народни“ представители, и държавни министри, и съветници на короната, без това да се счита за нещо чудовишно и невидено, така, ако и по-бавно, ще се „демократизира“ и литературата – ни талант ще бъде нужен, ни дългове-ременна и целесъобразна подготовка, а ще стига „добрата воля“.

Всъщност нито в един етап от развитието си критиката на Кръстева не е била изключително формална. И ако е нужно да се даде една формула за духа,

който носеше тая критика, моя дух не е духът на формалния естетицизъм, а духът на философско-етическото и естетическо съзнание. С моя философски дух тя дишаше и когато беше най-формална. Освен това един краен, чист естетицизъм не би бил възможен у Кръстева вече поради живота му социално чувство и поради етическия и религиозен дух на неговата философска мисъл. Доколкото естетическото отношение на Кръстева към литературата можеше да подхрани един такъв естетицизъм – последният никога и никъде не взема чисто формален и изключителен характер. Той засяга художествената стойност на литературното произведение, но не покрива неговата целокупна интерпретация. Още по-малко взема характера на егностранчив мироглед. Напротив, никога литературната критика у нас не е била в такава степен идейна, както при Кръстева. И в статии, и в рецензии Кръстев винаги се връща към една и съща мисъл: че в изкуството – наред с естетическата наслада от илюзивни преживявания – ние търсим и някакви прозрения в света и събъдания в живота и че трайното значение на един поет зависи от това дали неговото дело има универсален характер, дали отнася в безкрайните полета на духа и дали е живот и творчество за идеали. Кръстев постоянно се пита: Какво дават нашите писатели в произведенията си – само впечатления за сетивата ли или и очарования за душата, и какво е тяхното въздействие – забавляват ли ни те в живота, или ни водят с дълбок смисъл за него и за нашето призвание. Възможват ли ни нашите поети над времето и на какви висоти ни издигат; в какво отношение ни поставят те към останалия свят – правят ли ни сподвижници на свършенството му, или ни изгубват в него. Творят ли нашите писатели нови светове, внушават ли ни ясновидения, могат ли да се къпят в творе-

нията им младите поколения, за да крепнат душите и добродетелите им, какви идеали поставят те на тия поколения и към какви страни ги водят.

И за писателя, който отразява живота, и за оня, който дава на живота нов тласък и го устремява към нови хоризонти, Кръстев смята, че е еднакво необходимо да запази връзка с действителността. Защото най-накрай в съзнанието на народа остава да живее оня писател, който в произведенията си е отразявал или е движил неговия живот. Такива произведения в нашата литература има твърде малко. „Характерното за нашата литература е отчужденост от живота или детинско заглавляване със сенки от сенките на живота. Колко творения ще намерите напр. в нашата белетристика, които да описват не детински приключения, не лишени от всеки по-дълбок смисъл плоски анекдоти, а да типизират едно от хилядите явления, що ни заобикалят, да възпътят едно от неясните още за самите нас ламтения и вълнения на нашето време, да разкриват, ако не да разрешават, една от безкрайните проблеми на живота – било на съвременния социален живот, било на вечния живот на човешката душа. Колко творения ще намерите, които със силата на една художническа интуиция да проникват дълбоко в сърцето на своето време или да създават характери, чеда на едно ново самобитно схващане на живота, на нови, движещи света идеи, или да ви поставят пред най-потайните гънки на вашето сърце.“ Повечето от произведенията на нашата литература не са и не могат да бъдат етап на живота, защото не са били и не могат да бъдат фактор в по-нататъшното негово развитие. За тях не може да се каже, че са „по-действителни от самата действителност“, че са „неотделим елемент на живота“.

Тоя недостатък на нашата литература Кръс-

тез обяснява преди всичко с „липсата на мощни централни личности, които в своите стремления и в цялата своя дейтелност да събират стремленията на своята епоха, които с богатството на своите нови, самобитни идеи да освежават духовете и да оплодяват всички области на живота“. Разбира се, за всичко това не са виновни писателите. У нас липсват условия – индивидуални и социални – за създаването на такива личности. „На самата личност, на самия талант у нас липсва „безконечното“ развитие, онова непрекъснато растене и разбогатяване, което достига да обгърне, да изпълни цяла област от живота и да ѝ наложи неизличимия печат на своята индивидуалност“. От друга страна, липсва ни и дълбоката и всестранна философска критическа мисъл, която осветлява духовете и разширява сърцата, както ни липсва и творческо-философският ум, който обновява живота, който му дава ново съдържание и отваря нови пътища.“

С това уразумение за висшето призвание на писателя и делото му Кръстев е склонен да отрече оня лирически поет, „който не дава име на безименните ламтения на своето време, който не отразява неговите надежди и идеали, който не стряска и вълнува с огнено слово апатичните, оплули в умствен мързел и разврат съвременници, който, като облича в кръв и плът своите лични чувства, съмнения, мъки и тревоги, не се стреми в тях да нарисува общочовешки идеали“ – такъв лирически поет е според него много далеч от своето предназначение. По тая причина Кръстев укорява един наш поет, загето в лириката му отсъстват „обективни идеи“ и „идейни чувства“ и загето „върховните световни проблеми“ не са намерили израз у него. „Ако продължава така, пише Кръстев, той ще лиши своите творения от оня възвишен подем на духа и от оня свещени омаи, които са нещо по-велико и по-

поетично от самата поезия, които ѝ дават светост и я възвишават до Божественото.“

Биха могли да се посочат още много места у Кръстева, които показват тая съгъстена, силно подчертана и също тъй силно изразена идейност в отношението му към нашата литература. И няма да бъде никакво преувеличение, ако се каже, че подир слабите естетически ценности в нея онова, в което вижда той най-големия ѝ недостатък, е нейната отчужденост от живота и нейната безидейност. Ето защо в един момент, когато му става душно в нашата литература, той се провиква: „Все „орисия“ ли ще тежи над нашите писатели, нашите велики духове? Няма ли един ден и българската литература да се възвиси до една „държава в държавата“, да стане „велика сила“, да завладее духовете и да даде на живота ръководните идеи, душата, истинския живот! Докога нашите писатели ще са осъдени на „мрачен кабинетен труд“ и докога тяхното творчество ще бъде едни само безрадостни излияния на самотни души, терзани от чувства на безсилие и от горчивото съзнание на безплодно изхарчен живот!“

Кръстев не губи вяра, че това време ще гоиде. Онова, което храни надеждата му, са независимият дух на нашата литература, нейната свобода и непокупност и това, че тя все пак не е престанала да бъде довереница на сърцето и изповедница на съвестта. Нашата литература има тия добродетели. Тя е родена в революционния дух преди Освобождението, с тоя дух е закърмена, с него живее и днес. „В противоположност на политиката и обществения живот, животът в литературата се опази чист. Между писателите с талант и значение никой не измени на себе си, никой не запетни доброто си име, никой не си купи охолан живот с цената на своята чест, на своята свобода, на

своята гордост. Ломиха се талантите, падаха силите, но волюте издържаха. Това достойнство на нашата художествена литература има грамадно значение и за гражданското възпитание на българската младеж и изобщо за нейната по-дълбока духовна култура. Защото без свобода и независимост на духа, без смелост и умение да подлагаме всичко на критика истинска духовна култура е невъзможна.“

Чрез естетическата основа, върху която сложи литературната критика, Кръстев първа създаде тая критика. Той я освободи от домогванията на партийния агитатор и я отдели от историко-литературното разглеждане. Неговото дело упражняваше дълбоко и трайно влияние върху читатели и писатели. Първите се приучваха да виждат и разбират художествените качества на литературните произведения, а вторите се осъзнаваха като художници, помиряваха се с изискванията на естетическите норми и познаваха естетическата цена на изразните си средства. Това влияние беше бабен и труден процес. То срещаше голяма съпротива и още по-голямо противодействие. Но понеже в тая борба на новото със старото се касаеше не за лична победа на Кръстева, а за победа на изкуството, то и ония, които навремето поради силната още традиция бяха враждебно настроени – и те накрай се поддадоха и тръгнаха по пътищата, по които Кръстев водеше.

Има един момент тук, върху който трябва специално да се спрем. Борбата за естетически ценности на нашата литература и за идейност, която надхвърля границите на националното и търси да привнесе нови мотиви в нашата литература, да я приобщи с философските – социални, етически и религиозни – идеи на европейската култура, беше в голяма степен борба срещу творчеството на Вазова. Макар Кръстев да е бил

начело на тази борба и лично да е бил твърде много увлечен в нея; макар също при условията на борбата културно-историческата перспектива да е била за него изместена от внушението на отстоявания идеал, все пак имало е моменти, когато тая перспектива се е налагала на съзнанието му и той е виждал в нейната светлина правилно своята мисия. Който днес се спре върху тия места у Кръстева, вижда ясно, че отношението му към творчеството на Вазова не е и не трябва да бъде материал за интриги, но че то е една проблема от първостепенно културно-историческо значение. На едно такова място Кръстев, с пълно съзнание за величието на Вазовия талант и за грамадното му културно-историческо значение, развива мисълта, че Вазов е „естествен наследник“ на доосвободителната ни литература, че наследството си той получил по естествения ход на историческото развитие, без да е било нужно да води за това някаква борба със старото, но че за „младите“ от новото време пътят е съвсем друг. „С епически бабен темп на живота старото бе се изживяло и младото го замести... Но щом се повиши културното ниво, картината семенява. Първият признак за по-интимни връзки на обществото или на отделни негов членове с литературата на времето е борбата между старото, което иска вечно да владее, и младото, което ламти да се наложи и обнови живота, преди той да е узрял за него. Между многото неутешителни явления на днешния литературен живот у нас тая борба между младо и старо – признак на несъмнен прогрес – е нещо утешително въпреки многото некрасиви аксесоари, които я придружават. И не само има борци против старото – такива винаги ще се намерят, – но има и борци за старото, има защитници, фанатизирани защитници, които не признават нищо на младото – нищо освен младежката амбиция за властничество. И

това е радостното. То показва, че последната епоха на българската литература, която масата още преживява и из която повечето писатели още не са излезли, не е минала безследно, но е влияла върху умовете. Защото само писатели, които са намерили тъй безусловни почитатели, са живели за своето време: били са негова насъщна необходимост, въплътили са колективната душа и по тоя начин са изслужили докрай своята историческа служба... Това са писатели наистина, които най-скоро преминуват в архивите на литературната история, тъй като утре вече не говорят нищо на душата на читателя. Но те са в същото време необходимият етап за по-високото общонародно и общочовешко изкуство. Такъв е в днешната българска литература Ив. Вазов и на това дължи той своето неоспоримо и велико историческо значение. И за неговите литературни противници, които имат ясен поглед и за своята историческа мисия, и за интересите на българската литература, тоя факт е предмет на радост. Предмет на радост, защото в противодействието, което срещат, те съзират първи признаци на ония мощни връзки между обществото и неговата литература, без които е невъзможен никакъв действителен и литературен живот.“

Тази страница поставя във вярна светлина отношението на Кръстева към Вазова. Макар да е писана в „разгара на борбата“, в нея историческата перспектива се стреми да се наложи и да обясни факта. Обаче крайностите и изключителностите в настроението на бореца не са могли да бъдат напълно потиснати. Туктам те са се наложили на израза. И като че с оглед на тях Кръстев пише по-късно (в последната година на „Мисъл“) с чувство на явно разкаяние, готов да се изобличи в „слабост, присъща на млади хора и не по-малко на млади общества“: „Склонни винаги към абсолютни и едност-

ранчиви оценки, те (младите лица и народи) естествено считат днешното, което е тъй мимолетно, както е било и вчерашното, за вечно и го превъзнасят тъй, като че ли животът не може никога вече да отиде по-далеч и по-високо от него, като че ли то е някаква инкарнация на абсолютното, и все тъй естествено забравят, че и вчерашното живее вечно – в историята на она колективна душа, сред която се е родило и действало – и че то не е някакво „фатално заблуждение“ на еволюцията, което би трябвало час по-скоро да се изкорени из съзнанията и прегаде на забрава.“

*

Освен на личните качества и на естетическата култура на Кръстева влиянието, което упражняваше той върху нашата интелигенция, се дължеше в голяма степен и на неговия философски настроен дух. Тоя философски дух най-вече предпазваше неговата критика от крайностите на чистия формализъм; той определяше етическия и идеалистически характер на отношението му към нашата обществена действителност; той най-сетне стоеше в основата и на онова обогатяване и задълбочаване в нашия духовен живот, към което Кръстев се домогваше.

Тоя философски дух нямаше абстрактния характер на спекулативната философска мисъл, нямаше и трезвия емпиричен характер на научната философия – той беше във висша степен контемплативен и емоционален. Лопце, върху когото Кръстев пише дисертацията си, не заема по-нататък никакво място в неговите философски интереси. От двамата му учители – Вундт и Фолкелт, влияе му не толкова позитивната, научно школувана мисъл на първия, колкото идеалистически окрилената, фантазно устремена и склонна-

та към медитация мисъл на втория. Макар да заемаше катедрата по систематическа философия в нашия университет, Кръстев не прояви особени интереси към тая философия. Малкото работи из тая област, които имаме от него, не са най-хубавото, което ни е оставил. Чисто теоретическата философия, философията на Logos'a, изисква темперамент, който може да се откъсне от живота и да се затвори в кабинета. Темпераментът на Кръстева не беше такъв. Освен това Кръстев не мисли, че философската необходимост у човека може да се затвори в границите на Logos'a, нито пък смята, че Logos'ът е най-важната функция на съзнанието. Много по-ценни от побудите на разсъдъка той смята побудите на сърцето, затова пред абстрактните логически движения на разсъдъка предпочи-та етическите, религиозните и естетическите въз-
 нения на сърцето. „Макар да е ненаучно да говорим за някакви рангови различия между тия четири висши дей-
 телности на духа (наука, морал, религия и изкуство), това не може да попречи на нашето чувство да счита за „святая святих“ на душата не науката, а религия-
 та, изкуството и морала... Без наука все още е мислим един духовен живот, но без религия, изкуство и ети-
 чески емоции животът за нас нито е мислим, нито е търпим, защото би изгубил всяко съдържание и всеки смисъл. Душата живее в тях своя същински живот и без тях би се намерила бездомна в една вселена от ми-
 рове, чужди за нея и тя за тях.“ И тъкмо защото не истината – обективна или субективна – а душата, чо-
 вешката личност, интересуваше Кръстева, то в тая „философия на сърцето“ той оставаше при тихата ме-
 дитация и пасивната съзерцателност и често мина-
 ваше към лирическия патос и живия идеалистически полет. По тоя път философската мисъл на Кръстева
 влезе в тясна връзка с живота и литературата и доби

характера на непосредна мъдрост. Идеите, които дви-
 жеха неговата мисъл, бяха дейни за съзнанието му не със своята логическа или гносеологическа структура, а с етическото, религиозното или естетическото си
 внушение. С тия идеи неговият дух не мислеше, а жи-
 вееше, търсеше не истината, а нейните възплъщения
 в живота. Над логическата анализа той поставяше
 творческата органическа синтеза – и гори там, дето
 се домогва до средствата на абстрактното мислене,
 той бърза да измести тия средства с техния непосред-
 ден, психологически субстрат, да мине от логическа-
 та към емоционалната им изразитост. Занятията му
 с естетика и литературна критика култивираха още
 повече тия особености на неговата мисъл: те го фик-
 сираха премного върху индивидуалното, личното, кон-
 кретното и потискаха вкуса му към понятията и към
 абстрактното мислене.

Контемплативният характер на Кръстевата
 философска мисъл, както и неговото предпочитане за
 философията на сърцето пред философията на разсъ-
 дъка определят и неговото схващане за философията
 изобщо. Философията според него не е наука, не търси,
 както науката, обективната истина, а разрешава чо-
 века. „Всяка метафизика и въобще всяко мировъзрение
 е индивидуално творение, на което, както на творе-
 нието на изкуството, липсва не само математическа
 екзактност, но и обективна действителност, но кое-
 то в замяна на това притежава една по-висша, идеал-
 на действителност. Тая действителност е, която да-
 ва вечна младост както на художественото творение,
 така и на философската система. Защото назначени-
 ето на една метафизика не е да дава конкретни зна-
 ния, а да създаде идеално тълкуване на миробитието,
 като ни уясни неговия смисъл и ни даде ръководни идеи,
 за да внесем висше единство в неговото безкрайно раз-

нообразие. С това си личен характер философията се корени най-накрай в индивидуалността на своя създател, поради което не може да бъде доказвана. Метафизика, способна да докаже своите основоположения, нито съществува, нито пък някога може да бъде създадена. Метафизиката или метафизически доктрини има толкова, колкото различни духовни индивидуалитети съществуват. От този личен и индивидуален характер на философията произтича релативният характер на нейната истина. За философията няма ни вечна, ни абсолютна истина, а има само развитие, само търсене на истината, само опити да се обясни вселената, опити, всеки от които образува една имаща релативен *raison d'être* система... И колкото повече се вдълбочава човек в дълбините на философската мисъл и в законите и същността на човешкия прогрес, толкова по-неотлъчна става за него не само идеята за релативността на всички човешки стремления, но и за необходимостта на тая релативност, на това необятно за индивидуалния дух разнообразие от идеи и стремления. Тая необходимост е в същото време и оправдание за съществуването на различните философски системи. Уразумението на тая истина Кръстев нарича „едно от най-скъпите придобития на деветнадесетия век, което единство може би ни възвишава над философската мисъл на изминалите столетия“, и мисли, че то е първата и най-важна предпоставка за всяко философски мислещо съзнание.

С това уразумение Кръстев стига до прозрение то на философския скептицизъм. „Само след едно увличане в една теория и само след изгубване на едно довчерано считано за непоклонно убеждение в единствената истинност и непогрешимост на едно стремление човек може да почувства, че той и цялото богатство на неговия душевен мир е един момент в общия живот и

общото развитие, че неговите най-дълбоки убеждения са... равни на неговите най-високи заблуждения; само тогава човек почувства и това колко са всъщност нефилософски всички философски системи в своите напразни усилия да обхванат цялата вселена...“

Релативизмът на философската истина не пречи обаче на човешката личност да живее за нравствени, религиозни и естетически идеали. Той не спира оня тласък, който природата е дала на човека в живота. В това се състои „щастливата непоследователност“, вкоренена дълбоко в нашата натура – да се ръководим в живота и от истини, чието обаяние е отдавна разрушено от собствената ни теоретическа мисъл. И ако не беше така, ако животът на човека следваше логическото движение на разума и преставаше, щом стигне неговите граници, той щеше да бъде твърде беден, твърде несигурен и мъртъв. Така истината на разсъдка и истината на живота не се покриват. Една философска система може да не ни отвежда към обективната истина, но стига да е разрешение на искрена и дълбока личност, стига да е отражение на света в една душа, да е една субективна истина – тя е вече един живот. Животът е по-силен от мисълта. Живеейки го, ние осъществяваме може би някаква обективна истина, но ние участваме и се борим в него със субективни истини. Всяка завършена философска система съдържа по една такава субективна истина. Нейният създател вярва в тая истина като в някакво откровение. С тая си вяра той прилича на ония наивни, неизмъчвани от никакво съмнение натури, които се отдават на една идея, сир. едно заблуждение, с искреността на апостола и фанатизма на бореца. В тази искреност и вяра е тяхната нравствена чистота. Ето защо всяка завършена философска система е не само един нов план, една нова възможност да се построи светът –

тя е преди всичко една нравствена сила: в нея е затворен един дух и е успокоена една съвест. Философската система не е цел, а средство – да се докосне тоя дух и тая съвест до вечния живот. Разглеждайки под тоя ъгъл философията на Спиноза, Кръстев привежда думите на Якоби: „Бъди благословен, свети Бенедикте! Каквото и да си помислил върху природата на висшето същество, както и да си се заблуждавал в думи – истината за това същество е била в душата ти и любовта към него е пълнила твоя живот!“ Не в думите и заблужденията на разсъдка, а в „истината на душата“ и „любовта на живота“ е действителната цена на Спинозовата философия; чрез тия сили тя ни увлича и издига.

Твърде характерно за Кръстева е, дето в една рецензия за едно наше списание, укорявайки автора на една философска статия, че тръгнал от книгите към живота, а не обратно, го съветва да напише друга статия за „философията като нравствена сила“. В историята на философията Кръстев намира тая „нравствена сила“, особено ярко изразена в учението и живота на Сократа. Кръстев не мисли, че Сократ е бил рационалист в етиката, както се приема обикновено. В основата на неговото учение за идентичността между познанието за доброто и нравствената добродетел той намира не диалектиката на разума, а нравствената сила, сърцето на тоя философ, който не е могъл да допусне, че е възможно някой да знае що е добро и да не постъпва в съгласие с това знание. Най-добро доказателство за подобно тълкуване на Сократовото учение представя „красотата на неговия живот и светлата, нетленна чистота на неговата смърт“. Тази смърт е не само потвърждение, но и оправдание на неговото учение. Тя поставя Сократа наред с разпънатия Христос и е „един от най-възвишените моменти в

историята на човечеството“. Чрез тая смърт „Сократ като философ стои по-високо от своите предходници, а като човек става по-велик от себе си“. И Кръстев добавя думите на Вунда за етиката на Сократа – че тя е „едно несъвършено приближение до нравствения подвиг на неговия живот“. В тоя „подвиг“ Кръстев вижда огромното възпитателно значение на Сократа. Сократ е от малцината, които „не възбуждат само удивление, но и повелително прераждат целия човек“, които те карат да мислиш и правят „мисълта ти да бъде слята с твоя живот, да бъде твоят живот“.

Отношението на Кръстева към учението и съдбата на Сократа е един пример за неговото отношение към философията изобщо: той смята философията за най-дълбоко разрешение на личността и я ценя наспоред нравствената сила, която тя излъчва.

Връщайки се десет години след смъртта на Кръстева към човека и неговото дело, ние не можем да не подчертаем тяхното духовно единство и тяхното огромно културно-историческо значение. Застанал на синора между две епохи в развитието на нашия духовен живот, разкрил нов, далечен хоризонт за това развитие, Кръстев води борба за политическата свобода и духовното устремяване на личността; за самостойната цена на изкуството и естетическата зрелост на писателя, за идеалистически настроената и творчески активна философия на живота. Неговият дух на реформатор и борец отключи и вдъхнови многобройни сили, които ни оставиха трайни ценности. Макар смъртта и войните да прекъснаха това дело и да застрашиха традицията му – то и днес продължава. И може би днес повече, отколкото вчера, е ясно, че въпреки новите условия, проблеми и нужди на времето след войните – нашето духовно развитие трябва да се свърже здраво с делото на Кръстева и да продължи неговия

ме завети. Това дело още не е завършено: пътищата за нашата политическа и духовна свобода са силно препречени и затруднени; изкуството въпреки големите си успехи и още по-големи обещания все още не е могло да стане „духовна гържава в гържавата“, а философската ни мисъл като „нравствена сила“ и днес не упражнява никакво влияние върху нашия обществен и културен живот.

1929

АНТОН СТРАШИМИРОВ КАТО НАРОДОПСИХОЛОГ

Наред с чисто художествените си произведения, Страшимиров ни е дал, както е знайно, и редица изследвания от народопсихологичен характер, в които се домогва да установи основните черти в психиката на нашия народ и неговия национален характер. Би било погрешно да се мисли, че тия изследвания са случайни за творчеството на Страшимирова и че народолюбските интереси на тоя наш писател са без какво да е отношение към неговата художествена литературна дейност. Напротив, не само времето и условията, в които работи, но и темпераментът на Страшимирова, както и особеностите на неговото творчество благоприятстваха във висша степен развитието и проявата на тия интереси.

Макар да се развива и работи в едно време, когато чуждите влияния и подражанията в нашата литература бяха големи, Страшимиров остана един от най-самобитните наши писатели. Той владее чужди езици, бивал е на няколко пъти и вън от България, но това не накара писателя да напусне своя път, нито измести делото му извън рамките на нашия живот. Както и да се сменяха у нас увлеченията подир европейските писатели през последните три десетилетия – в творчеството на Страшимирова те не оставиха трайни следи. Не че той не живее с тия писатели и не мина през колебанията на времето, но инстинктът му за нашата действителност и връзките му с нея бяха толкова здрави, че той никога не се откъсна от тях, за да живее в други, чужди светове.

Вече тая самобитност на Страшимирова е едно указание за духовните връзки между писателя и народа. Друго такова указание са изворите на неговото вдъхновение. Нито един от тях не води към чужбина. Първият най-дълбок извор е идеалистичният тласък на освободителната епоха и нейната романтика. Тук е основният нерв в творчеството на Страшимирова, който свързва неговото дело със заветите на нашите писатели и революционери от оная епоха. Втори извор е народничеството на най-здравата част от интелегенцията ни след Освобождението. С това народничество съвпада утвърждаването на Страшимирова като писател. В него се корени идейното и емоционално съдържание на неговото творчество и особено будното му гражданско съзнание. На това народничество се дължи и фактът, че за младите Страшимиров е бил винаги най-живият писател и най-следваният водач. Трети извор за вдъхновението на Страшимирова е македонското революционно дело. Някога, когато това дело беше издигнало най-светлите си личности, Страшимиров сам беше увлечен в него. Тук, както и в последните войни за освобождение, се корени най-вече национализмът на Страшимирова.

Няма съмнение, че връзките на Страшимирова с народа ще са отразени най-непосредно в неговата художествена проза. Тук той ни се разкрива като роден повествувател с твърде живо чувство за народа и неговата съдба — толкова живо, че художествената критика го посочи като недостатък на писателя. С това чувство Страшимиров върви по стъпките на живота; то стои в основата на неговото самосъзнание и определя характера на творчеството му. Страшимиров не обича, както Йовкова например, да отдалечава сюжетите си по време и по място и да застава в чисто съзерцателно отношение към тях; той не обича как-

то П. Ю. Тодорова да отвлича и стерилизира докрай, докато превърне плътната действителност в художествена абстракция. Страшимиров не е естет и не е мечтател. Той обича нашите хора такива, каквито са — тъмни, неясни и незавършени — и ги рисува не както Елин Пелин върху дълбокия фон на инстинкта и страстите, а върху предния, най-подвижния план на социалната действителност, дето е животът на националната идея и на гражданското съзнание. Ето защо битовият елемент у него не е само одежда, не е даден само с фолклорните си и живописни особености, а е винаги разширен и задълбочен, за да обхване и социалнопсихологическите моменти на живота. Наистина Страшимиров невинаги е минавал безопасно по хлъзгавия път на социалната динамика. Но и там, дето художническият инстинкт е изменял на писателя, та той е изпадал в резоньорство и публицистика — и там човекът е запазвал любовта си към живия човек и е оставал верен на живота. Каквито и недостатъци в художествено отношение да разкриват тия места от произведенията му, те са в същото време и едно указание за будната мисъл и за живото чувство на писателя към народа и неговата съдба.

Тази мисъл и това чувство свързват художествената дейност на Страшимирова с неговите народоведски интереси. Малцина от нашите писатели са се интересували така упорито от целокупния живот на народа ни и са били с чувството си така близо до него, както Страшимиров. Дори крайно индивидуалистично настроеното време преди войните не му повлия — нито в литературата, нито в живота — да тръгне по пътя на свои лични изживявания. За него не може да се каже, че е търсил някога изход в живота не там, дето е търсил тоя изход и народът. Затова Страшимиров е бил винаги неспокоен, в предните регове на всяка сбуй-

на и всяко увлечение, запазил и до днес – въпреки годините си – младежките пориви на своя романтичен дух. Тоя дух трябва добре да се разбере, за да се изтълкува правилно поведението на Страшимирова през последните години: поетът чувства, че народът не е там, дето е интелигенцията му, и вижда, че ако остане при интелигенцията – ще застане срещу народа. И той реши задачата тъй, както съвестта му диктуваше – остана при народа. Това чувство за народа не е само подсъзнателна връзка, то е и будно съзнание. С него Страшимиров е убеден националист.

I

До народоведските си интереси Страшимиров гойде не само по лични, но и по колективни мотиви и на първо място поради сепването у интелигенцията ни непосредно след войните, когато, търсейки причините на нашите неуспехи, стана наложително да си дадем сметка и за себе си, за психиката на народа и за националния ни характер. Във войните наред с удивителна храброст ние проявихме и някаква органическа некадърност да запазим придобитото. Очевидно не бяхме дорасли още за голямата задача, която времето ни беше поставило да решим. Оказа се, че ние се стъписваме лесно пред несполуките и че лесно се отдаваме на разочарование, дори и след моменти на голямо увлечение. Оказа се също, че в напреженията и подвизите на народа ни по бойните полета се проявиха сили, които упоритият труд и суровите условия на живота са открили у него, а не пориви на дълбок национален инстинкт или воля на будно национално съзнание. В общото сътресение от войните пролича също и основният недостатък на нашия обществен живот:

липса на истинско социално чувство, заместено със „стадност у народа и сектантство у интелигенцията“. Опитите да се излезе от тия форми на социалност дават и днес отрицателни резултати: голу – „своеглавие“ и „своеправие“, горе – „липса на авторитет“ и на „чувство за отговорност“. И тук, и там – липса на гражданска дисциплина, неприязън към своето, преклонение пред чуждото и т.н.

Страшимиров, който беше минал активно през целия ни обществен живот и който участва във войните в зрялата си възраст – видя тия недостатъци в тяхната вътрешна органическа връзка и гойде до уразумението, че ако в политическия и обществения си живот желаем да следваме пътя на истинския демократизъм, сир. пътя, по който устройството и уредбата на тоя живот да е в ръцете на народа – трябва да будим и да култивираме у него обществена воля, да подтикваме тази воля към творчество, а не да я парализираме. В тая културна и творчески насочена воля трябва да търсим разрешението на тъй наречената обществена дисциплина, а не в „силната власт“. Най-важно условие за тая обществена дисциплина е: гържавното управление да не се отклонява от народната психика и от националния характер и никога да не влиза в противоречие с тях. Толкова голямо е значението на това условие, че Страшимиров е склонен да отрече и успехите ни дори, щом в тях е било потърпкано то – рано или късно, те ще се превърнат в неуспехи.

Тъкмо това условие не е било зачитано в развитието на нашия политически и обществен живот. Вече създаването и оформяването на нашата гържава стана предимно по чужда воля и по външни внушения. Тук са според Страшимирова и корените на общественото ни разложение. Чуждите въздействия отбиваха гържавния живот от всестранно възплъщаване на народната пси-

хика (морални норми, обичайно право, битови устои, племенен мистицизъм). Това смути общественото самочувство и забърка обществената творческа воля във всички области – културна, административна, законоведена, стопанска и пр. Обществено-държавният организъм биде задръстен и той престана да асимилира. Той се превърна в множество писани, но неприлагани закони. И злото ставаше толкова по-голямо, колкото по-бързо вървеше развитието ни в едно време, което и без това заставахе срещу всички традиции.

Загрижен, както всички след войните, за бъдещето на нашия народ и за държавата ни, Страшимиров не остана при тази констатация. Той я формулира в обществена задача и се тури на работа около нея: трябва да се опознаят народната психика и националният характер и да се започне едно устройство в съгласие с тях и върху тях. С тая задача народоведските интереси на Страшимирова изгряха в нова светлина и излязоха на преден план в неговото дело. Погрешно ще е да се мисли, че до тая задача Страшимиров дойде с хладния и безразличен разум, който при ония „земетръсни“ събития, що разглобиха нещата, можа да надникне в тях и да ги познае. По-дълбоко от моя разум беше и тук будната съвест на Страшимирова, съвестта на интелигента, водача, строителя, която непосредно след войните изпитваше едно болезнено угризение – не сме ли ние виновни за всичко? Народът не даде ли каквото имаше и каквото поискаме от него? По какви пътища го водихме и по какви нови пътища трябва да се тръгне? И най-верният и сигурен път не е ли оня, който води към него? Тоя път беше забравен. Интелигенцията се отчужди от народа, престана да живее с него и за него. Тук е изворот на всички нещастия. Затуй – назад към народа. Ето из това настроение и като негова реакция може да се разберат правилно то-

нът, посоката и упоритостта, които взеха народоведските интереси на Страшимирова. С тия си интереси Страшимиров не прави наука: в тях той осъзнава и осмисля своето отношение към националната идея, която стои в основата на чувството и мисълта му.

Страшимиров е националист в най-добрия смисъл. Неговият национализъм „не е умозрителна идея, не е политическа програма, не е шовинистичен бяс“, който не оставя място в света за други народи. Национализмът на Страшимирова е признаване на националността като „племенна себичност“ и „народностно аз“ като индивидуална „творческа сила в живота на човечеството“ и условие за пълнотата и многообразието на тоя живот. „Както няма – и не може да има – свободно общество без свободни личности, така не ще има – и не може да има – свободно общество, без свободно самоопределени народности.“ В тая опора на национализма върху народната психика и националния характер е неговото оправдание; там е и неговата творческа сила. През националността се пречупват всяка идея и всеки импулс, преди да минат към възплъщение, и в нея е действителният живот на всеки народ. Един народ съществува докогато пази своята националност. Изгуби ли я, изгуби ли „съкровена особеноост на своята колективна душа – той изгубва и самобитността си, у него секва упоението от собствения език и се заличава племенният инстинкт за самосъхранение“.

Така разбираана, националността е извор и на всяко – колективно или индивидуално – творчество. Защото творчеството е възплъщение: едно предчувствие, едно възмнение на душата, едно видение или прозрение на духа – изобщо едно движение на живота трябва да намери форма, в която да се успокои, чрез която да се изрази. Разбира се, колкото по-съвършен е животът, толкова по-съвършени са и формите на възплъщението

му; затова всяка работа над съвършенството на тия форми е в същото време и работа над съвършенството на живота. В това взаимодействие между живота и формите му трябва да се търси и разбира характерът на творческата сила. Тая сила не е някаква мъртва „комбинативна вещина“, а жив извор, мотивиран в подсъзнателните дълбочини на душата, дето всеки индивидуален импулс се корени в колективността. По този начин индивидуалното творчество изяснява винаги колективни досещения и формите му са форми на тия досещения. Трудно е, разбира се, да се проследи пътят, по който индивидуалното творчество открива формите на своето възплъщение, както е трудно да се разбере и как индивидуалното съзнание се корени в колективното. Едно е обаче несъмнено: че и най-гениалната личност не прави изключение от тая зависимост, поради което и нейното дело има национален характер. „Големите поети сред един народ – изключителните – разполагат с темпераментните особености и с психичната разностранност на своето племе. И колкото това у тях по-силно съвпада със самобитното в народния гений, толкова и творенията им са по-трайни. Защото само с темпераментните особености и психичната разнообразност на народа се постига геният на езика му.“ Най-добър и най-близък за нас пример в това отношение представлява Ботев. Тук личност и поет, поет и народ са едно и също нещо.

Но не само в областта на литературата, дето поменатата зависимост на индивидуалното творчество от колективността е по-близка до личния опит на Страшимирова, но и в останалия културен живот всяко творчество трябва да се корени в народната душа. Друг път, за да се дойде до самобитна култура – няма. Опитът на всички народи, които са достигали до такава култура, е бил еднакъв: едновременно с по-

литическото обособяване започва самопознанието на народа, отначало смътно, а после все по-ясно. И отразителите на това самопознание – духовните представители на народа, са и най-видните застъпници и изразители на неговия национален гений, на колективността му с всичките ѝ импулси и форми на възплъщение. Творческите усилия на тия духовни представители са или подсъзнателно, или съзнателно мотивирани от народната психика. Подсъзнателно те следват инстинктите, здравия разум, историческия смисъл и фатализма на народа, а съзнателно, доколкото работят с поуки от историята и живота и с едно абсолютно чувство на отговорност – те се съобразяват с особеностите на народната психика и националния характер и гледат да не влязат в противоречие с тях, знаейки, че само онова, което не влиза в противоречие с тия особености, бива асимилирано от народа, става негова кръв и плът и се превръща в жива творческа сила. Само чрез подобни съзнателни усилия може да се създаде и организира, да се сложи върху здрава основа и да се прояви творчески в определена посока народната воля. Всеки друг път отслабва и парализира тая воля. Всеки друг път отчуждава ръководната интелигенция, която трябва да извърши тия съзнателни усилия, от народа, така че не само съзнателно, но и подсъзнателно тя престава да изразява и да изяснява неговата психика. В такова отчуждаване трябва да се търсят и недостатъците в психиката на нашата интелигенция, и грешките ѝ като водач на народа. По пътя на такова отчуждаване се обезсилиха и моралните, и битовите устои на народа. Неговата дълбочина престана да има значение за нашия обществен и културен живот. Настъпиха несигурност и смут в общественото и културното съзнание, които дадоха отраженията си във всичко.

На дълбочината на тази несигурност и моя смут, както и на влиянието им върху живота и съдбата на народа ни, Страшимиров изпита непосредно значението на народната психика за обществения и културен деятел и с умисъл да разкрие тая психика и да покаже нейното значение той се отгаде на народоведските си интереси.

*

Да се разкрият психиката на един народ и неговият национален характер е сложна и мъчна задача. Мъчнотиите идат вече от понятието за народа като носител на тая психика. Народът не е едно и също нещо с политическата му организация, с държавата. Част от народа могат да живеят и извън границите на неговата държава. Езикът също не покрива същността на народа, колкото тясно да е свързан с него. Има цели народи или части от народи, които са променили езика си, без да са загубили националния си характер, напр. евреите. Общият расов произход също не е достатъчен белег, който да образува един народ. Немците и холандците имат общ расов произход, но са различни народи, с различна психика. Ние и сърбите – също.

От друга страна, в етническите граници на един народ има условия, които действат в обратна посока на факторите, конституиращи народа. Такова условие е напр. времето, което отдалечава психологически поколенията на един и същ народ, като ги поставя в най-различни културни среди; или мястото, което, разделяйки етническата цялост на народа, само – независимо от другите условия – поражда различия в народната психика. Тук може да се помене също социалното диференциране, което приближава социално еднакви групи от различни народи, отдалечавайки ги

от социално нееднородните групи в собствения народ. Най-сетне такова разединяващо условие е в известен смисъл всеки отделен индивид. Въпреки приближаващите и изравняващи фактори отделният индивид си остава нещо самостоятелно. И в най-хомогенния народ, с най-определена народна психика и най-установен национален характер имаме значителни индивиди, чиято индивидуалност остава в някои отношения извън народния характер. Народът никога не е сбор от еднакви индивиди. Има в него лица, които са в известна степен чужди на народната психика, а има и такива, които с духовната си структура принадлежат едновременно на няколко народности.

Народът следователно не е нещо постоянно, твърдо и статично, а е по-скоро един поток с множество второстепенни течения, които влизат или излизат из него. Народът не е като вида в ботаниката или зоологията, а по-скоро като типа, който не е първично даден и който е резултат на множество най-различни – явни и скрити – сили.

Още по-големи стават мъчнотиите, когато се опитаме да установим понятието „народна психика“ или „народен характер“. Вече индивидуалният характер е една трудно уловима величина, а народният, разбира се, още повече. В много по-голяма степен, отколкото своя носител, народният характер е нещо менливо и въпреки промените си – постоянно. Два момента добиват в него особено значение: количественото преобладаване на едни психични функции над други (предметни, емоционални или волеви) и качествените различия в отделните психични функции. В това преобладаване и тия различия се състои – както и при отделната личност – индивидуалността на народа. От тия моменти зависи основната реакция на народа спроти условията на съществуването му, начина, по който

то възприема нещата и упражнява въздействия върху тях.

Особеностите, които образуват характера на един народ и неговата основна реакция, са в дълбочина. Тяхната същина е в голяма степен ирационална. Около поменатите моменти на количествено преобладаване и качествени различия, които могат да бъдат повече или по-малко изнесени в ясното съзнание, се групират подсъзнателни моменти, чиято същност е постоянна и чийто произход е непроследим. Сложат на тия подсъзнателни моменти е по-голям от този на осъзнатите и в него се таи в края на краищата най-съкровено в душата на народа, онова, което образува неговият Genius.

Както народът като носител на народната психика е чрез отделните индивиди и въпреки това е нещо свръхиндивидуално, така и народният характер е чрез индивидуалните съзнания и в същото време – нещо свръхиндивидуално. Поради тая му свръхиндивидуална реалност особеностите на народния характер могат да се доловят по-лесно в психичните прояви не на отделния индивид, а на по-големия или по-малкия колектив.

Разбира се, погрешно ще е зарад свръхиндивидуалната реалност на народния характер да се гледа на него като на някаква мистична същност, както са правили по-рано някои философи. Народният характер е чисто психична, следователно – емпирична величина. Това се вижда най-добре и от условията, които определят неговото развитие. Чрез едни от тия условия народният характер зависи от природната среда. Такива са: расовият произход на народа, климатът, ландшафтът и плодородието на земята, която обитава. Чрез други условия народният характер зависи от поминъка на народа, преобладаващото занятие, уреди-

те в работата и пр. Най-сетне чрез трети условия народният характер зависи от историческата среда – от общността на историческите преживелици, от традиции, възпитателна система, съжителство с други народи, внушения от национални герои и пр.

Не бива да се мисли, че всички тия условия влияят независимо едно от друго върху психиката на народа. Техните влияния се кръстосват вече поради това, че имат един и същ обект и че действат върху него едновременно. Не бива да се мисли, че всяко от тия условия има едно и също и винаги еднакво значително влияние при различните народи. Напротив, това влияние се мени така, че докато в един случай излиза на преден план климатическият или ландшафтният фактор, в други случаи на преден план излизат историческите условия. Всичко това прави изследването на народната психика твърде трудно и несигурно.

Вече от това набелязване на условията, от които зависи народният характер, се вижда по колко пътища трябва да се мине към него, за да бъде той разкрит. Въпросът става още по-сложен, като се помисли, че начини за разкриване на народната психика ни дават не само посочените зависимости на тая психика от раса, климат, ландшафт, почва, условия на труда, история и пр., но че такива начини ни дават и проявите на народната психика в нейното колективно и индивидуално творчество – в език и бит, морални и религиозни форми, политически и обществен живот, литература и изкуство, наука и философия.

За да се гоиде до възможно най-обективни резултати относно психиката на един народ, трябва работата с току-що поменатите начини да се извършва първо, индуктивно, сир. да се излиза всеки път из множество примери и наблюдения, като се внимава да се не струва място на субективни схващания и увлече-

ния. Разбира се, моя индуктивен начин на постъпване не изключва интуитивния. Здравата, емпирически добре скрепена интуиция може да даде много по-значителни резултати. Тогава не е необходимо да се излиза всеки път из широк емпиричен материал – и единичният случай може да бъде достатъчен, стига въз основа на богат личен опит да могат да се четат с проникновение типичните черти в него. Второ, работата с поменатите методи трябва да върви паралелно. До психиката и характера на един народ трябва да се дойде не въз основа на едностранчиви наблюдения, повлияни често от инстинктивни и подсъзнателни симпатии и антипатии, а въз основа на целокупния народен живот във всички негови прояви. Трето, работата с поменатите методи трябва да върви не само паралелно, но и сравнително, сир. винаги съпоставяйки народа, който е обект на изследване, с други народи, за които имаме достатъчно личен или научен опит. По моя начин типичните особености на изучавания народ стават порелефни и неговата характеристика се слага сама по себе си. Четвърто, понеже с всички поменати методи търсим да разрешим една психологическа задача, то най-целесъобразно би било, ако чрез тях търсим да установим най-първо характерната за народа афективност. Понеже тая афективност поради влиянието ѝ върху възприятния акт, върху движението на представите, емоционалните реакции и волевите импулси има основно систематизиращо значение за съзнанието, то чрез нея най-сигурно и по най-къс път може да се дойде до духовната структура на един народ.

*

Ние нарочно се спряхме с няколко думи върху сложността на проблемата за характера на един народ, както и върху многообразието на пътищата, по които може да се mine към него, защото така имаме възможност да видим в по-пълна светлина народопсихологическата работа на Страшимирова и по-правилно да я преценим.

Преди всичко и за Страшимирова народният характер е една сложна, мъчно уловима и в своята дълбочина ирационална величина, която се развива и проявява по подсъзнателни пътища. Това обаче не намалява нейния реален характер. За Страшимирова колективното съзнание е по-действително от индивидуалното и по-първично от него. То излъчва импулсите на индивидуалното съзнание, утвърждава или не усилията му и в края на краищата определя реалността му.

Разбира се, и за Страшимирова няма друг начин да се улови народният характер, освен като се mine през условията на неговото развитие и през формите на проявите му. Някои наричат отношението на Страшимирова към тия условия и прояви журналистично. Ние не сме съгласни с това схващане. Наистина отношението на Страшимирова не е строго научно, но то не е и журналистично. То е по-скоро отношение на писателя и значителната индивидуалност на представителната личност, която, изповядвайки себе си – намира народа си. Един учен не би могъл да ни даде оня народопсихологичен материал, който ни дава Страшимиров. Тук се касае за непосредни, интуитивно головени впечатления, до които се идва не с външни наблюдения и умозакljučения, а с проникване и виждане. „Поетът съзерцава – не разсъждава. Той гледа с очите на душата си, лови видимости – и не доказва. В това е и

превъзходството му: той издига съзнанието до яснина, не до убеждение.“ Колкото и системна и методична да е работата на учения, тя предполага в основата си дарбата да може поне отчасти да се види човекът или да се почувства народът, за чиято психика се касае. Страшимиров ни дава това виждане. Повече със средствата на художника той ни възсъздава живия българин от тоя или оня край, от тая или оная диалектна група, даден в едри черти, с оглед на една типизация, от която лесно може да се мине към чисто научна, системна разработка на народопсихологичния материал. От тук е и искреността, с която са написани народопсихологичните работи на Страшимирова. Журналистът в тая област може да излезе из едно предвзето схващане и да остане – под влияние на субективни, патриотични и други съображения – при него, за да гради и спекулира произволно и заинтересувано. Човекът на науката дори може да бъде заблуден. Наистина той излиза из обективен материал, но тоя материал се нуждае от правилно тълкуване, от интуиция за това тълкуване, която човекът на науката не всякога притежава. Освен това в областта на народните исторически или обществено-политически прояви има често пъти подбуди, които за кабинетния мислител са мъчно документируеми. Такава подбуда в нашето освободително движение е според Страшимирова „чувството на обидата от съзнатата племенна закъснялост“. Тая обидата може да бъде почувствана най-добре от писателя, който може да застане най-близо до времето и до неговите хора.

На интуитивното, не индуктивно отношение на Страшимирова към народопсихологичния материал се дължи една характерна за неговите работи особеност – да се излиза от отделни впечатления, послужащи разкази или може би случайни наблюдения и да се

правят от тях широки обобщения, да се вадят със сигурност заключения, които може би не покриват действителността. Ние не споделяме мнението на ония, които виждат в това едва ли не най-важния и смъртен недостатък на Страшимирова. Преди всичко за оня, който си служи с интуитивната метода, не са необходими дълги редици наблюдения. В отделното наблюдение той може да прочете толкова, колкото лишеният от интуиция човек на науката не би могъл да види и в най-дългата индуктивна редица. От друга страна, загвърденията на Страшимирова най-често стои целокупният опит на писателя, само че в процеса на излагането им той ги скрепя с отделни наблюдения и така оставя погрешното впечатление, като че те са мотивирани от тия само наблюдения. Всъщност когато четем работите на Страшимирова, читателят не може да не се учудва на пълнотата и многообразието на личния опит, върху който те са сложени. Авторът наистина е много живял и в живота си много ходил и много видял. В тоя личен опит се корени усетът му за народопсихологични тълкувания, от него иде убедителността му, там е и залогът за неговата обективност. Разбира се, тая обективност е само относителна. Другояче не може и да бъде: за интуитивната метода, която винаги има характер на самоанализа и на изповед – субективността, дори увлечението не са изключени и при най-обективните научни начини на изследване. Важното в случая е, че у Страшимирова няма предвзетост и предубеденост и особено – няма шовинизъм. Неговият национализъм е здрав и гържи погледа му еднакво отворен и за предимствата, и за недостатъците на нашия народ.

Но Страшимиров не остава само при интуитивната сигурност, не се задоволява и само да илюстрира с отделни наблюдения твърденията си; той се опитва

по-нататък да обясни тия твърдения и да ги обоснове. За тая цел той прибегва и до другите методи, които излизат било от условията, определящи психиката и характера на народа, било от проявите на тая психика и тоя характер. По тоя начин неговите работи са изпълнени с най-разнообразни исторически, общественно-политически, военни и битови материали. Боравенето с тия материали предполага, разбира се, един твърде сложен и сигурен критически апарат. Въпреки тоя апарат обаче у Страшимирова поличава един недостатък, който въпрочем не са могли да избегнат и други специалисти – да се смесват особености на народния характер с особености на едно културно ниво. Има случаи, когато провеждането на тая разлика е извънредно трудно. Мъчно е например да се различат със сигурност жестокост като особеност на характера от жестокост като изключителна реакция срещу изключителни условия. Понякога жестокостта настъпва като непосредна реакция на съвестта, когато между напрежението на съвестта и проливането на кръв има само една стъпка и тая стъпка е единственият изход. В такава стъпка е често необходимостта на войната и такава война ние наричаме „свещена“. Поменатата мъчнотия, с която Страшимиров не навсякъде еднакво успешно се справя, се дължи в голяма степен на това, че в своите народопсихологически работи първоначално той излиза от задачата да разбере нашия народ такъв, какъвто е той днес, неговата психична и духовна структура като основа на днешния му обществен и културен живот и че чисто народопсихологичната задача – да установи характера на народа изобщо – се оформя и налага тепърва в процеса на работата му. На същото обстоятелство се дължат и някои противоречия в работите на Страшимирова.

Служейки си извън интуитивното тълкуване и с

други методически средства, Страшимиров се спира според случая върху значението било на условията, които определят народната психика, било върху проявите на тая психика. Много често той се връща на въпроса за нашия произход и с особености на расата и кръвта обяснява различни антропологични и психични черти на народа. Така например обстоятелството, че у нас няма строго установен – български – тип, се дължи според него на това, че „ние заемаме ивица от средиземния пояс, дето се прелива южният със северния тип“ и че ние „по самия си произход сме съставен народ като френците, у които също няма строго установен тип“. На голямото смесение в кръвта се дължат и някои психични черти на една или друга част от племето ни – склонност към буйства и вълнения, неустойчивост и непригодност за дълготрайни и системни борби. В това смесение на кръвта се корени според Страшимирова и най-значителната духовна проява на народа ни – богомилството. Чрез богомилството, с което сме турили начало на европейското възраждане, което покрусил златния век на Симеона, погребало първото ни царство, а през второто царство открили дебрите на Стара планина за турските пълчища – „ние сме изгорели в огъня на своята смесена кръв“.

Изтъквайки различията в психиката на планинското и полското население и характеризирайки нашите диалектни групи – Страшимиров много често посочва значението на ландшафта. По-голямо внимание обаче той отрежда на бедността или богатството на земята и на характера на народния труд. Най-добре се вижда това в сравнителната характеристика на българи и гърци, изградена почти изключително върху тия две условия. На хитрината на гърка Страшимиров противопоставя здравия смисъл на българина и обяснява тия им особености със земята, която населяват,

и с народния поминък. Пустинният и безплоден характер на егейските острови е направил гърка да не вярва на благоденствие чрез труд. Не че гъркът е по-ленив, отколкото са изобщо южаните, напротив, той е жив и пъргав поради морето и скалистия характер на земята си. Но психично той се обляга повече на хитрината, отколкото на здравия смисъл. И търгува, защото в търговията има широко място за хитрината. Здравият смисъл е основна черта на работния човек у всички народи. Такъв е и българинът. И земята, и трудът са го научили да вярва в благоденствие чрез работата и на нея само да се надява. Хитрината той презира. Трудът за него стои над всичко и в тоя труд се корени цялата му психика – бит, морал и религия.

Особено силно е подчертано значението на бита в народоведските работи на Страшимирова. Може да се каже – след Освобождението ние не сме имали друг автор, който тъй отблизо да познава бита на нашия народ. В това е и най-голямото предимство на Страшимирова като писател. Той нарича народния бит място, дето се кове народната душа. Тук, в българската челяд, в домакинството като интимен свят и родство на душите, като единство в чувство и мисъл и като организация на материални и духовни сили – се изгражда и утвърждава народната психика. От тук тя може и най-добре да бъде отключена. И народоведските работи на Страшимирова са пълни с впечатления и наблюдения, които характеризират нашето домакинство във всяко отношение. Събрани са материали за демократичния характер на нашето семейство, за организацията на труда му, за правата и длъжностите на членовете му, за отношенията между съпрузите, между децата и родителите и пр. Не са оставени незабелязани ни клетвите, ни благословиите, нито дори хулните или галювни думи, с които бащата се от-

нася към децата и стопанинът – към добитъка. На всичко се гледа като на символ или белег, като на израз на народната душа. Понякога Страшимиров разкрива в това отношение наблюдателност и анализа, които удивляват. Тогава тъкмо се вижда колко близо стои той до народа и делото на писателя и гражданина става изведнъж понятно.

Твърде често Страшимиров обяснява народната психика, посочвайки и на съжителството ни с други народи, от които сме можели да бъдем повлияни. С оглед на това съжителство той смята например, че истинските особености на българската душа трябва да търсим у планинското население, което – приютено в Балкана – е оставало по-малко повлияно от турците през времето на тяхното владичество. С оглед на същото съжителство Страшимиров разглежда и устойчивостта на племето ни срещу претопяване, която устойчивост е по-голяма по отношение на турци и руси и по-малка по отношение на гърците.

Наред с бита – и може би в по-голяма мяра от него – Страшимиров посочва и историческите съдбини на народа ни като условие, при което се е развивал неговият характер. Тия исторически съдбини са, без изключение, от трагичен характер: през дълги векове – смесена кръв; на няколко пъти духовни кризи; преминаване от езичество в християнство; още незавършен тоя процес – идва богомолството; след това нахлуването на турците; нова криза – робство, сблъскване на християнство с мохамеданство, потурчвания и т.н. Днес преценката на положителните и отрицателните качества на племето ни не може да става без оглед на тази трагична история. По-съвършени и по-ценни натури се създават само по пътя на родови и психични наслоения. А такива наслоения не са можели да стават от двете страни на Балкана: при всяко чуж-

до нахлуване нашите културни гнезда са бивали основно разорявани и обезлюдявани. Същата участ е постигала и всеки по-заможен и по-виден род в самите планини. Така нашият народ е бил систематично обезглавяван и културният ни прираст е бил връщан все към началото си.

Колкото и полезно да е да се съди за народния характер по историята на народа, у нас това изследване е затруднено, тъй като нашата история е все още в тъмнина. И Страшимиров смята, че по този път нашите изследвания са обречени днес на по-голям или по-малък субективизъм. А независимо от това тук изследователят лесно може да изпадне в грешката да смесва народопсихологични особености с преходни черти, присъщи на даден момент на развитие или на едно изключително влияние.

Особено възможна става тая грешка, когато се разглежда влиянието на общественно-политическите условия върху народната психика, които условия са много по-бързопреходни в сравнение с историческите събития. Страшимиров често борава с тия условия, разглеждайки ги ту като условия, ту като прояви на народния характер. Обществено-политическите условия наред с историческите са извършили грозно опустошение в народната душа, което опустошение е стигнало вече до самото религиозно чувство. Във връзка с общественно-политическите условия Страшимиров не оставя незасегната и нашата криминалистика. Особено указание според него за психиката на народа представят самоубийствата. У нас най-често самоубийството става поради обида, нахвърлена гордост или от липса на условия да се отстои собственото аз. Революционните ни движения са пълни с поразителни примери.

Страшимиров има пълно съзнание за изключителното значение на езика, на словесните, живописните и

декоративните творения на народа, за песните и за хората му като средства за отключване на народната психика. Но той смята, че по тия пътища може да се mine само със систематичен кабинетен труд. Като изключим някои анализи, които прави над народни песни, и някои илюстрации, за които прибягва пак към тия песни – поменатите области остават незасегнати в неговите работи. Това тъкмо разкрива една празнина в тях, която с нищо не може да се запълни.

По-голямо внимание отрежда Страшимиров на значението на представителните личности. Особеностите в характера на тия личности отразяват в себе си ценното или отрицателното в душата на народа, комуто те принадлежат. Страшимиров посочва Левски като кристален тип сред мизийците и Сандански като представител на „среднобългарската“ група между Рила и Пирин, дето се допират петте български етнически групи. Но самата проблема за отношението между народа и неговите представителни личности той разглежда в специална студия „Народ и поет“, дето прави опит да разкрие народната душа чрез личността на Ботева, изхождайки от положението, че значителната личност е израз и възплъщение на тая душа и че няма деление между художник и народ, тъй както не е възможно такова деление между художник и творение. Такова единение имаме според Страшимирова най-вече при Ботева, затуй чрез него най-добре би могла да се отключи народната психика. У никого друго племенната романтика – като съкровена надежда въпреки всички изпитания на съдбата, като абсолютна вяра в присъдата на справедливия Бог, като въздушевление за подвиг и като радост в смъртта за свободата – не е намерила такъв гениален израз, както у Ботева. Опитът на Страшимирова да отключи тоя израз, макар да не е еднакво сполучлив навсякъде – представя голям интерес.

Най-сетне Страшимиров посочва значението, което имат за нашата народна характерология мненията за народа ни, изказани от чужденци народоведи или случайни пътувачи. Те са едно ценно указание, тъй като онова, което един чужденец ще види у нас, то тъкмо ще е най-характерното и най-типичното.

С всички поменати методи и с всички средства, с които работи над нашата народна характерология, Страшимиров се домогва да долови преди всичко нашата основна емоционалност. Повече инстинктивно, воден от здраво чувство, отколкото съзнателно, той разбира голямото значение на тая емоционалност за психичната структура на народа и се стреми към нея. Особено при сравнителната характеристика на етническите групи той едва ли не излиза тъкмо от нея. В домогванията си до основната емоционалност на българина и в обясненията на народната психика Страшимиров проявява понякога удивителна психологическа глупост.

Нека споменем също, че във всичките си народоведски работи Страшимиров си служи с поменатите методи паралелно – като оставя резултатите да бъдат взаимно допълняни и коригирани, и сравнително – като съпоставя тия резултати за различните етнически групи или като ги сравнява с народопсихологичните особености на други народи, особено на нашите съседи. Някои страници от тия сравнения са особено сполучливи.

II

След тия общи разсъждения за народопсихологичната работа на Страшимирова нека се спрем накратко и върху нейните резултати. Преди да мине към една цялостна характеристика на българина, Страшимиров ни дава най-напред отделни характеристики за различните етнически групи: шопи, мизийци, тракийци, рупци и македонци. Тия характеристики се срещат на няколко пъти в произведенията на Страшимирова, като всеки път подчертават различни особености на поменатите групи. Ние привеждаме тук тия характеристики систематизирани и предадени, колкото е възможно, с оригиналните средства на автора.

Шопите населяват земята между реките Искър и Морава. Компактна маса от тях е и в прилепското Морихово. Те са най-обособената българска етническа група и съставят сякаш виталната, физическата мощ на племето ни. Външността им не е твърде привлекателна: сиви, снажни, със скулести лица и скритен поглед. Живеят неспретнато и нечисто. Около къщата им обикновено няма никаква градина. Не са сантиментални, напротив – студени са, затворени в себе си и мълчаливи. Дълбоко в тях обаче дреме една сурова мъжественост, противна на женския принцип. Затуй, когато хокат децата или добитъка си, те казват: „ах ти, жено!“ А около Враца добавят: „ах ти, жено брачанска!“ Шопите обичат да пият, види се, за да усетят мъжката си сила. И макар да са сексуални – проявяват склонност към бленувания. В бляновете си обаче те са тромави и без фантазия. С тази си сурова мъжественост те са родени войници – поносливи, покорни и беззаветно верни на водачите си. Макар да изглеждат привити, със „скършени вратове“, те са упорити и непоколебими, щом бъдат предизвикани. Тога-

ба те проявяват железен инат, о който всичко се разбива. Особено силно поличава суровата мъжественост на шопите, когато са в маса. Усамотени, те са в мъгла, но когато са в група, вървят твърдо и безогледно, стига да имат вожд. Тълапата от шопи е могъща. Няма нищо по-страшно от нейните тояги. Ненапразно се разправя и ген днешен, че с тях шопите някога тръгнали да превземат Цариград. Здраво привързани о земята и традицията, светът наоколо не ги твърде интересува. С изключение на радомирските бозаджии, те не познават гурбетчийството. Консервативни са, не се поддават лесно на влияние, не обичат да мъдруват (употребят най-малко пословици), боейки се да не би разумът да придума чувството им. И за да останат верни на чувството си, те се опират да вървят и тогава, когато ги теглят по прави пътища. Те реагират по закона на контраста – колкото по-примамливо и поубедително е новото, толкова по-силно се теглят и утвърждават в своето. Още Алеко Константинов разправяше за оня старик в Бояна, който цели 30 години гледа как София расте, но не слиза от планината да я види. Поради тоя си консерватизъм шопите най-мъчно стават граждани. По-далеч от бакали и кръчмари в селото те не отиват. Между по-първите културни дейци техните представители са малко.

Мизийците населяват земята между Искъра и Черно море, Дунава и Стара планина. На юг от Балкана те обхващат горната част на Стремската долина (Карлово, Калофер, но не и Сопот), минават в Средна гора и заемат цялата долина на Тунджа до Сливен. Те населяват още Карнобат и Айтос, а от Бургаско се кацелят дори до билото на Странджа. Живеят в еднотайжни къщи, покрити с керемиди и украсени с градини. Те са спретнати и чистоплътни. Поминъкът им е сравнително по-сложен: покрай нивите си те работят

лозя, овощни градини и са добри занаятчии. В живота си са скромни и демократични, което личи особено в семейството им, дето жената е на почит и дето мъжът не предприема нищо, без да се допита до нея. Те са кротки, благосмислени и свободолюбиви. Една форма на това свободолюбие е сметливостта им до „бодкаджийство“: така те пазят своята независимост. Не се афектират и вострастват, чувствата им са скрити дълбоко, поради което не изпадат в крайности. Много и значителни исторически събития са ставали тук, но без кръвопролития. Между останалите етнически групи мизийците са нравствено най-вече запазени. Сексуално те водят почти спартански строг живот. Те са слабо стагни, трудно се спояват в едно цяло, но въпреки това са добри войници поради страшната подсъзнателна стихия, която носят в себе си. Тази подсъзнателна стихия е солта на земята ни, тя отпраща на мизийците и особено място сред народа ни. Мизийците са крайно любознателни, със здрав разсъдък – най-положителни по мисъл между всички етнически групи. С тази мисъл те са трезви, не мечтателни и почти филистерски измерени. Предприемчиви са, но бавни и (с изключение на линията Габрово, Дряново, Търново, Свищов) нямат гъвкав спекулативен ум. Дават добри търговци, а в поменатата черта също индустриалци и банкери. Поменатата подсъзнателна стихийност им дава дълбочина и устойчивост. Те имат желязна воля, търпеливи са и издръжливи и напомнят с тия си качества типа на прусака. В религиозните и житейските си възгледи влагат всичкото си достолепие; в познанията си гледат да бъдат изчерпателни, а в твърденията си умерени. Не са много приказливи, „претеглят“ думите си и говорят малко тряснато. Казано е, че човек в пиянство се открива. Мизийците не пият току-тъй зарад самото вино, а само при „успех в рабо-

мата“. Отначало те отпущат души и търсят гайда, но щом „прехвърлят“ – стават мрачни: в погледа им бликва неизчерпаема татарска енергия; постигнатият „успех в работата“ става незначителен, почват се кроежи за нова работа. Дори на война нерядко техните веселия свършват със сделки: купуване или размяна на ниви, сватовство, партийни споразумения и пр. Когато виното надвие, развеселените се размекват и разпъжват – може би от смътното съзнание, че земният живот, в който те влагат толкова много, все пак е съета сует... Песента на мизийците е тъжна и разляна.

Тракийците населяват долината на Марица и източното продължение на Тракия, минават през Тунджа (при Ямбол) и стигат бреговете на бургаските блатата, но не и бреговете на Черно море. Някогашни ратаи и роби на турците, произлезли от мизийци и рупци, които са слизали в полето, за да работят по чуждите чифлици. Живеят в хижи, покрити с ръжена слама. В дворищата им „момината градинка“ или съвсем липсва, или далеч не е така свидна, както у мизийците. Стихията им са оран и жътва и може би атавистично те проявяват едно чувство за земя, с което са готови на всичко. За тучни ниви те се заселват в блатата и за да се спасят от дългове или да си купят своя земя – не се спират дори пред престъпления. Байганьовщината беше общо характерна за българина, който ставаше от роб на господар, но тук тя беше най-вече у дома си. Исторически тракийците са най-много патили и затова може би те са отмъстителни, със сурови печенежки нрави. Между всички етнически групи те имат най-горещ темперамент; бурни хора, които дават най-добрия състав на нашата конница. С тоя си темперамент и с кръстосаната си кръв те се приближават до типа на французина. На тия качества на тракийците се дължи тяхното живо и предно участие

в най-светлите ни обществени прояви – духовното възраждане и освободителните въстания, макар поради непостоянство и променливост на чувствата да са бивали забличани в падения. Тракийците не са поетични. Песните им са речитативни. Първите ни поети и писатели са от линията на преливането на тракийците в мизийци – от Стремската долина. Обратно на мизийците, тракийците са зли в началото на пиянството си, наливат се с остървенение и след това търсят гайди и песни, като забиват ножове в земята или в масите. По бреговете на Марица техните веселби свършват често с кървави разправи, а във войската – с наказания, при които тракийците се чувстват винаги нещастни, понеже слабо помнят онова, което са вършили в тъмното си възбуждане.

Рупците съставят госкоро неизвестна, а, както изглежда, най-голяма българска етническа група. Те населяват земите на изток от Струма и Родопите, Егея, Сакар-баур, долното течение на Марица до Странджа на Черно море и до Текирдаг на Мраморно море. Рупци са също населенията надясно от долното течение на Струма, дори до Солун. Рупците по Странджа напомнят мизийците, а тия на изток – тракийците. Най-обособени са рупците от Централните Родопи (Пловдив – Егея). Живеят в двуетажни къщи, в долния етаж на които държат добитък си. Чисти са и дисциплинирани в живота и всичко им е измерено – и ум, и чувства. Това ги прави най-добър тип чиновници бюрократи. Следите на гръцкото влияние върху тях са явни – много гръцко лустро и много гръцки думи, лесно преструване, докарване и нагаждане. В тях като че всички неравности и чепатости на българския характер са изгладени, затова пък са лишени от оригиналности. Те дават добри кабинетни хора, подготвени като за изпит, но и в тях мъчно се долавят данни за по-

галечни домогвания и за самовглъбяване. На тая чинност на рупците отговаря тяхната кротост и работливост. Те се боят от властта, зачитат първенците и съвсем не са пригодни за революция. В това отношение те могат да стигнат най-много до бунт. Все пак необятните планини, които населяват, поддържат у тях известна смелост, но те са малко склонни към съзнателен героизъм. Най-„християнският“ македонски революционер – Лазар Магжаров, е от Лъгадина. Рупците са честолобови, почитат чуждото, религиозни са и затова не обичат съдилищата. Те дават най-малък процент престъпления. В еротиката им, особено у жените, се наблюдава някаква гръцка изгивост. Тази еротика минава и в песните им, които са предимно лирични. Рупците се веселят вкъщи, не по кръчмите, и всичко е предварително нагласено за веселбата: прилична трапеза, гайдата ще дойде по-късно, по-напред вървят певците, а накрай млади невести ще играят ръченици. За заядливи или делнични работи не се говори, разговорите отиват от ланшната Коледа назад. И накрай има прощаване и изпращане тъй изискани, както е прието в градовете. На война рупците се не веселят: те знаят, че жените им са заменили белите забрадки с черни (така е било в цели села по Гюмюрджинско веднага след мобилизацията), и това ги прави строги.

Македонците населяват планинска земя, затова са принудени да странстват за прехраната си. Това ги прави по-самостоятелни и по-спекулативни. Докато при другите етнически групи лесно се напуска занаятът или стопанството, за да се мине към служба, тук, обратно – напуска се службата, за да се мине към търговия или друго някакво предприятие. Македонецът иска да бъде господар и службата не съответства на темперамента му. В работата си е малко суетен и амбициозен, затова повече се нахвърля върху нея, от-

колкото да е разсъдливо предприемчив. Македонците, особено мияците, се чувстват като граждани, дори с чувство на аристократизъм, затова у тях наивността като обща славянска черта е твърде силно заличена. В някои краища това самосъзнание стига дори до самохвалство: там се имат за особено надарени и вярват, че те са солта на българщината. Типът е нежен, красив, с тънки черти, стройна осанка, експанзивен, но не и театрален. Средният човек е твърде любвеобилен, но почти винаги твърд и непоколебим. Той е упорит войник, необуздан в бой. Макар да са религиозни, македонците са донякъде извратливи поради живота им и спекулативен ум. Общо взето, те са най-подвижни по дух – бързо схващат, бързо свързват и обобщават, но обикновено се „залутват“ поради липса на интуиция, която да ги води докрай. При все това те дават често солидни хора на науката и на мисълта, които застават начело на обществения и културния живот. Успоредно с тия особености на ума вървят също тъй значителни качества и на сърцето. Македонците са най-поетичната ни етническа група. Песните им разкриват изгива и богата фантазия, романтичен устрем и интимна лирика – и днес живи в душите им. Веселбите си македонците откриват с песни и с музика. След първите чукнати чаши те се отдават на жестикулации, по-късно стрелят с оръжието си и накрай пак завършват с песни. Разбира се, и у тях проличават за миг татарската напрегнатост на мизийците и робската ярост на тракийците; в техните веселби също има минути на тъмно навъсени бежди и на неволно посягане към камата на кръста...

След тия характеристики на отделните етнически групи Страшимиров ни дава по-нататък характеристиката на българина изобщо.

Българинът изобщо би трябвало да носи общите за етническите групи черти. Неговият тип обаче все още мъчно може да се очертае; той като че не е достатъчно обособен. Най-определен изглежда да е този тип в областта на Рила, дето се допират и взаимно изглаждат петте етнически групи. Тази област е била в разни времена убежище на нашето племе и пазителка на самобитността му; оттам е слизало то на ново в равнините.

Българинът има среден ръст, плещест е, набит, с къс врат, скулесто лице и не големи винени очи. Движенията му са сравнително бавни, такива са и реакциите му. Това го издава в известна степен като човек на Изтока. Всички стари пътешественици го поменуват като единствен земеделец на Балканите. И наистина той обича земята и ламти да я владее. Това показва, че българите още преди да дойдат на Балканите са били земеделци, сир. вече културно способен народ. Страстта на българина да работи своя земя, да няма господар се дължи в голяма степен на турското робство, когато той е работил почти само чуждо. Днес за него е срамно да изгуби своето и да тръгне „по чужди врати“.

В живота си българинът е скромнен и спартански прост. Употребя предимно растителна храна и кисело мляко, което е изключително достойно на неговата кухня. В работата си той е винаги сериозен и строг. Изискванията на работата стоят над всичко друго и може би само на тия изисквания той се подчинява доброволно. Работата, особено полската, коригира самоувереността и самонадеяността на човека. Същото влияние указва върху него и мащехата съдба.

По тази причина може би българинът е скептик. Той се винаги съмнява, търси яснота и увереност, но не чрез истината на хитрия и спекулативно подвижен

интелект, а по пътя на правдата, защото дето е правдата – там е и истината. На скептицизма на българина се дължи една положителна черта в неговия характер – липсата на лекомислие. Не само съзнателно, но и по инстинкт той е против всяко опасно увлечение. Затова и авантюрите изобщо не са присъщи на българите. Затова също българинът е студен и подозрителен, затова е мнителен и затворен в себе си – до неуживчивост с род и съседи, до враждебност срещу целия свят.

Така скептицизмът на българина се превръща в песимизъм. Тоя песимизъм обаче не е безнадежден; той е по-скоро една депресия, потиснатост на радостта – исторически мотивирана. Ето защо, макар да преувеличава злото и да чака винаги несполука – дълбоко в душата си българинът вярва. На какво – не знае, но вярва. С тая психика се обяснява и неговата „страдалческа свирепост“, нещо страшно, което не личи, но което е по-безумно от смелостта. Съдбата често го изправя пред стена, която той трябва с челото си да разбива. Подскаже ли му здравият смисъл, че друг изход няма – той се преобразява; превръща се цял в страшно напрегната груба сила, подобно на бивола, който според някогашната богомилска легенда на същия тоя българин бил държал земното кълбо на рогата си. Също такъв е българинът и когато се изчерпи търпението му. Той е много търпелив, особено на чуждо място, пред чужди. Но когато търпението му мине всяка граница – той вдига врат и става страшен. Българинът и без това почти не познава истинското самопочинение на закон, ред и авторитет. Той ги следва с принуда и това изобщо го приближава към характерния за Изтока деспотизъм. Но разочарованият българин е като татарин: изгубва социален усет, отрича всичко – дори род и родина – и се свива в кожата си с

най-тън инстинкт за самосъхранение. Тогава той става същински анархист и стига до своята „подсъзнателна стихия“ – оная тъмна и спяща сила, която дълго време през векове и през поколения не е намирала естествен изход навън, а се е трупала и спестявала в душата на народа. В тази „подсъзнателна стихия“ опират най-накрай всичките реакции на българина, които поради това имат тъмен, недостатъчно изяснен и свладан ирационален характер. Затъ трябва заг всяка негова проява да се стигне до тази „стихия“, до това хранилище на преживявания, мъки и неосвободени пориви – за да се разбере психиката му. Анархизмът на българина, опрян така о неговата „подсъзнателна стихия“, е основната отрицателна черта на българина. От тая черта той ще се освободи само при по-погължителен свободен живот.

Българинът не е възторжен и патетичен. Дори на война той тръгва тъй, както се отива на работа – сериозен и съсредоточен, без въодушевление и без заплеснат вик. Не е суетен и не обича слава. Превземането на Лозенград, дори на Одрин, не му прави особено впечатление – нали затова е тръгнал. Наистина на врага си той налита с разпаленост, но в тая разпаленост има повече напрежение и решителност, отколкото лекомислена самонадеяност. Тъкмо затова той не е и страхлив. Сред славяните българинът проявява сравнително по-малко добродушие. Край горещия темперамент (повече поради кръстосана кръв, отколкото поради южанство) ние проявяваме смислена твърдост и самооблагане – елементи, непривични за горещия темперамент. Наред с това слабо добродушие върви и една по-голяма коравина. Коравина има в душата на българина от всички етнически групи.

Сексуално българинът е крайно обуздан, строг и детски наивен. След албанеца иде той в това отноше-

ние. Характерни са крайностите на тая сексуална строгост у богомилите, които са се отвращавали от жената и са заклеявявали бременността. Но не по-малко характерно за тая строгост е и днешното преклонение на българина пред майчинството, в което той едва ли не символизира богоматерството. Тая строгост, до аскетизъм, е пресушила половия екстаз у българина. В нашите народни песни няма дуп възпяване на сладострастието на мъжа, нито славословие за плътта на жената. На тая строгост отговаря дълбочината на сексуалния порив у българина. Влюбеният българин е страшен със своята тъмна воля: той може да погуби заедно със себе си и тази, която е zalюбил. И въпреки това в семейството си българинът не е никакъв тиранин. Напротив, неговата присъща демокра-тичност личи най-добре тук, в отношенията му към жената. Жената е негова другарка. Сега тя е майка, а в душата на българина според народни песни и случки в живота образът на майката е тъй всевластен, както не е в никой европейски народ. Пред нея спират и като пред някакво тайнство свършват всички особености на нашия бит. Мъжът е като доведен зет в собствената си къща. Той не смее да прогаде от стопанството дори стропено колело, без да попита жена си. Не че има от какво да се бои, но това е обичайно – непристойно е да се действа другояче. После – съпругът не разполага или съвсем малко разполага със своите деца нито по образованието, нито по загомяването им. И най-сетне – българският бит изключва правото на мъжа да прояви своето физическо превъзходство над жената.

Този семеен бит прави българина строг в нрави-те си. Той не пие, трезвен е до душевна сухота и пес-телив до скъпене от залъка. Това прави фантазията му бедна и отношението му към света и живота с те-

сен хоризонт. Българинът като че не е суверенен, а някаква непрекъсната жертва и изкупление. Светът, природата като че са само за работа, а не и за радост. Той никога не поглежда на тях с очите на освободения. Затова и песните му са така тъжни – близки повече до стонове на плача, отколкото до провикванията на радостта.

Чистотата и строгостта на нравите, както и сериозната съсредоточеност в темперамента на българина характеризират по-нататък и неговото религиозно чувство. На Балканите единствен българинът не псува Бога и светците. Българинът не е религиозно безразличен, както някои мислят. Но той не е и религиозен мистик. За него Бог е преди всичко съдник, пазител на правда и справедливост и във всички свои дела, както и в делата на другите, той гири пръста на своя свой Бог.

*

Първото впечатление, което оставят всичките тия характеристики, е, че те са твърде много свързани с нашия бит. На много места в тях се чувства писателят белегист. Може би това ги прави по-непосредни и по-близки до живия човек и – особено за чужденеца – по-пригодни да му дават жива представа за народа, който той не познава лично. С оглед на изискванията на една истинска народна характерология обаче моя предимно битов елемент прави работите на Страшимирова донякъде едностранчиви и още сурови. Би трябвало отвъд битовия материал да се мине към структурата на народната душа, като се изследва по-системно каква е тая душа в своя сетивен, възприятен, емоционален, мисловен и волев живот и като се посочат по-определено мотивите в мирогледа ѝ –

в чувството ѝ за живота, в морала, естетиката и религията ѝ. Тая задача е крайно сложна. Тя предполага съвместната работа на много дейци, и то въз основа на обективен исторически и фолклорен материал. За изпълнението на този план у нас е може би още рано да се мисли, тъй като историята ни не е достатъчно изровена от забрава, а и в областта на чисто духовните прояви по-значителното и оригиналното е още твърде рядко. По тази причина задълго може би в нашите народоведски работи ние ще се облягаме главно върху бита на народа. Жалното е, че и той се руши бързо и става за тия цели все по-слаба опора. Много страни от моя бит остават и днес незасегнати от нашата народна характерология – и преди всичко работата, трудът. Страшимиров, който – както поменаме – познава добре нашия бит и работи със здрава интуиция за него, щеше да стигне до още по-сигурни и по-убедителни резултати, ако беше се опитал да се доближи до психиката на нашия народ и по този път. Работата е естественият създател на човека, още повече на народа. В нея се корени той и материално, и духовно. Тя го създава не само като психо-физичен индивид, но и като дух. В нея са моралът и религията му; тя е съдбата му. Чрез работата следователно най-добре може да бъде отключена народната душа, особено на българина, който – както разправя приказката – търси в нея късмета си още откакто Бог е създал света.

Въпреки тия ограничения работите на Страшимирова са крайно интересни. Те са един път и към автора. На тях се вижда най-добре колко близо стои той до народа си и колко основно го познава. Вижда се и с какво чувство на отговорност гледа той на своята писателска работа и колко основно се готви за нея. Няма друг наш писател, който така непосредно да ни изправя пред вътрешната – бих казал, психичната –

история на нашия народ, както Страшимиров. Може всичко казано от него да не покрива обективната истина; може то да не е дадено в оня ред, в който фактически е станало; може и перспективата, и смисълът на фактите да са по-други, обаче усещанията, предчувствията и отраженията са дадени тъй, че българинът ги чувства свои и вижда как те му възкресяват миналото, изясняват настоящето и вещаят бъдещето. Зарад тия усещания, предчувствия и отражения книгите на Страшимирова трябва да бъдат прочетени от всеки българин. У нас са рядко такива книги, които ни изправят лице с лице срещу народа, които ни карат да се вживяваме в неговия бит, да проверяваме собствените си впечатления от него и — по този път — да се опознаваме и изповядваме.

1931

ДУМИ ЗА СПИРИДОН КАЗАНДЖИЕВ



РЕДОВЕ ОТ БИОГРАФИЯТА

Спиридон Казанджиев е роден на 23 декември 1882 г. в Севлиево. Първоначално учи в родния си град, след което продължава образованието си в Габрово и София. Завършил с отличие гимназия, постъпва, макар и за кратко, учител отначало в Плевенско, а после и във Варненско. Жаждата за повече знания го отвежда отново в столицата, където през 1903 г. постъпва като студент по славянска филология в тогавашното Висше училище (дн. Софийски университет „Св. Климент Охридски“).

Изкарва висшето си образование през бурната 1907 г., когато в отговор на студентската демонстрация пред Народния театър (януари 1907) правителството на Димитър Петков закрива Софийския университет. Скоро след това става свидетел и на последвалото убийство на министър-председателя Стефан Стамболов, извършено недалеч от сградата на Алма матер.

Пред младия Спиридон Казанджиев възниква големият въпрос: какво следва да прави по-нататък? Отново думата си казва жаждата за повече знания. Поради тази причина още през същата 1907 г. заминава за Германия и постъпва в Лайпцигския университет, където записва философия. Има рядкото щастие да слуша лекции при професорите Фолкелт и Вунд. В семинара на първия участва в четенето и анализите на Гьотевите стихотворения, който не крие голямото си възхищение от дълбоките му познания върху немската литература. „Не можеш си представи, пише той на своя близък приятел Боян Пенев, дружба-та с когото ще поддържа до неговата смърт (1927), колко умело води Volker тая работа. Всеки петък (когато се провеждали семинарните упражнения – б.м., М. К.) се връщам вкъщи високо настроен. Разбира се, интересно е това, което Volker говори...“

Повече обаче му допадат лекциите на В. Вунд. Младият студент не крие възхищението си и от него. В друго писмо до Б. Пенев той пише: „Wundt е много стар (по онова време е прехвърлил 70 години – б. м., М. К.) – едва слеза от катедрата. Гласът му отслабнал вече, но се пак приказва с увлечение. От Wundt'а за пръв път почувствах – непосредство (непосредствено – б. м., М. К.) от жив човек – онова „вечно“, което носи всеки гений, където и да се проявява той. И почувствах го не в думите и мислите, а в гласа му – като го гледах и чувах.“ Затова неслучайно решава да пише и дисертационен труд под неговото научно ръководство. През ноември 1908 г. води разговор с него и му предлага да се заеме с разработването на темата „Непосредственият опит и чистият психологически възглед при Вунд“. Реакцията на знаменития учен е повече от благосклонна: „Беше му много приятно, съобщава на Б. Пенев, че съм избрал тема из неговата философия, гаде ми няколко упътвания и ми пожела много щастие.“

Във връзка с намерението му да се прехвърли в Цюрих решава да представи и още един труд – „Учението на Шопенхауер за гения във връзка с неговата личност и светоглед“. „Може да се каже, че тая работа ми е по-приятна, бърза да извести Б. Пенев, и, надявам се, ще излезне нещо за пред хора. Само че страхувам се дали ще имам с нея някакъв успех, тъй като Stöhring (немски професор) просто мрази Шопенхауера...“

Прехвърлил се в Швейцария, Сп. Казанджиев продължава работата си над докторския труд. Тя му доставя огромно удоволствие: „Масата ми е пълна с бележки, по софата (навярно някакъв скрин – б. м., М. К.) са натрупани една върху друга отворени и затворени книги и навсякъде и във всичко Wundt. Станал съм цял Wundt“ – пише пак на Б. Пенев.

Така наред с Цветан Рагославов, Пенчо П. Славейков и редица други български студенти от края на XIX и началото на XX в., получили своето образование в Германия и по-специално в Лайпциг, и Сп. Казанджиев става един от учениците на големия немски учен и почти до края на жи-

вота си е непоколебим привърженик на неговите философски възгледи и разбирания.

Получил докторат, през 1911 г. бърза да се завърне в България. Първата му работа е да отбие военната си служба. Във връзка с назряващите скоро събития е изпратен да изкара в Школата за запасни офицери в Княжево. Скоро след това избухва Балканската война и той като запасен офицер незабавно е мобилизиран и изпратен на бойното поле, където остава до лятото на 1913 г.

Макар че определя себе си като „натура“, за която животът е интересен, когато е „вън от него“, и че обича да гледа на нещата от „известно разстояние“, той не крие своите непосредствени разочарования и покрусата, която изживява от поражението на България в Междусъюзническата война 1913 г., довело до първата национална катастрофа на страната.

Демобилизиран, получава назначение като гимназиален учител в III мъжка гимназия в София, след което известно време учителства и в Русе.

През 1920 г. е избран за доцент в Софийския университет. Една от първите му публикации по философия – „Критически опит върху метафизиката на Вилхелм Вунд“, се появява година по-рано. През 1924 г. е повишен в професорско звание и му е поверено ръководството на Катедрата по систематическа философия. Същевременно е поканен да чете лекции и по военна психология във Военното училище. От 1930 г. е избран за дописен, а през 1941 г. – и за редовен член на Българската академия на науките.

Основните му трудове в областта на философията и психологията са: „Психология на възприятията“ (1925), „Теория на познанието“ (1926), „Истина и очевидност“ (1936), „Обща психология“ (1938), „Военна психология“ (1941) и др.

Другата му голяма любов е литературата. Към тази област той се насочва още като студент в Германия, където изучава творчеството на най-видните представители на немската литература. Интересите му в тази насока и по-специално към българската литература се пог-

хранват и подсилват най-вече от проф. Боян Пенев. Чрез контактите си с именития наш учен той попада в българския литературен живот още в началото на XX в. Естествено, на първо място това е семейната среда на неговия близък приятел, с когото води продължителна кореспонденция в продължение на повече от две десетилетия – до преждевременната смърт на професора. От многобройните му писма е видно, че той се допитва до него по широк кръг проблеми не само от лично и битово естество, но споделя мисли и за състоянието на тогавашната българска литература, както и за творчеството на голям брой български писатели.

Покрай проф. Б. Пенев Сп. Казанджиев се запознава с началните поетически стъпки на неговата съпруга – поетесата Дора Габе, с която също стават големи приятели.

Дружбата между Сп. Казанджиев и проф. Б. Пенев се засилва още повече, когато той се оженва за сестрата на Дора – Бела Габе, която обаче няма литературни наклонности.

Сп. Казанджиев не крие приятната си изненада, когато узнава от проф. Б. Пенев, че към неговата личност проявяват интерес двама от най-известните литературни жреци в началото на XX в. – проф. Кръстьо Кръстев и Пенчо Славейков – създатели на литературния кръг „Мисъл“ и на едноименното списание. Лично с втория се запознава в края на май 1911 г. Още от ученическите и студентските си години изучава творчеството и на единия, и на другия творец. Едва през 1921 г. обаче, когато вече е доцент в университета, публикува студията си „Индивидуализмът на Пенчо Славейков“, в която показва удивително познаване на най-характерните и отличителни черти на неговата поезия. „Поетичното дело на Славейкова, четем в нея, отбелязва един нов момент в развитието на нашата литература – момента на утвърждаване (на) индивидуалната психика в поезията ни. Вазовата поезия носеше колективното съзнание на народа; срещу това съзнание поезията на Славейкова застава с личното съзнание на поета. Тоя прелом тури край на наивния характер

на нашата поезия. Докато по-рано в нея грееше отражението на геня и светът живееше наивно – без борба и без съмнения, с вяра във времето, – сега личността се домогна до едно по-високо съзнание, за което тепърва стана възможно поставянето на големите етически, естетически и религиозни въпроси. Тия въпроси станали основни мотиви в поезията на Славейкова, те я изпълниха с драматичен живот и ѝ придадоха индивидуалистически черти.“

Другата съществена отлика в поезията на П. Славейков младият учен намира в нейния „европейски характер“. Неслучайно П. Славейков привлича и вниманието на европейската литературна критика и е първият представител на българската литература, който е номиниран за най-високата и престижна и по онова време, и сега Нобелова награда. И само преждевременната смърт на поета (1912 г.) не му позволява да бъде удостоен с нея.

По повод 10-годишнината от смъртта на проф. К. Кръстев Сп. Казанджиев излиза със студия и за неговия живот и дело. Дотогава за големия литературен критик е писано сравнително малко – няколко статии – от Симеон Радев, Велико Йорданов и пр. Разбира се, не може да бъде отминато и надгробното слово, което тържи за него проф. Б. Пенев при погребението му през 1919 г. Затова на студията на Сп. Казанджиев литературната ни общественост поглежда като на първото по-значително изследване на творческия път на починалия преди едно десетилетие учен и литературен критик. В нея Сп. Казанджиев също така се е опитал да долови най-съществените и отличителни черти на литературното му дело. „При тогавашните условия на нашия духовен живот (в края на XIX и началото на XX в. – б.м., М. К.), посочва в изследването си, той останал неразбран. Общо отношението към неговата литературна критика беше враждебно. Нарекана тая критика „формална“, погледнаха на нея като на един празен, ненужен „естетизъм“, помислиха, че нашата литература ще измени на своята традиция – да бъде идеен изразител и водач на обществото, ако тръгне подир изискванията на тоя естетизъм. Днес не е трудно да се види, че в основа-

та на тая реакция срещу Кръстева стоеше едно недоразумение. Може би причина за това недоразумение беше *езикът* (к.м., М. К.), на който той говореше: моя език беше нов; а може би то се дължеше и на това, че моя език не се харесваше: той препоръчваше демократиизирането на изкуството не в смисъл то да бъде достъпно за широкия кръг читатели, а в смисъл да бъде създавано от всекиго.

Сп. Казанджиев няма подобно положително отношение към останалите двама представители на литературния кръг „Мисъл“ – Пейо К. Яворов и Петко Ю. Тодоров. Оценката му към поезията и драмите на първия не е едноточна, а към творческото наследство на втория тя – с малки изключения за някои отделни негови творби – е изцяло отрицателна.

Изненадващ е подчертаният интерес на Сп. Казанджиев към личността и творчеството на писателя Антон Страшимиров. С него той дори установява и лични, макар и не така близки, отношения, както с някои други български поети и писатели, за които ще стане дума по-нататък. През 1931 г. публикува студията си „Антон Страшимиров като народопсихолог“, в която обект на внимание са съчиненията на писателя с народопсихологически характер. Към тази проблематика като психолог и философ проявява интерес и самият Казанджиев. Той обаче не пропуска в нея да даде и кратка, но твърде вярна характеристика и на литературното му дело: „Страшимиров остана един от *най-самобитните* (к.м., М. К.) наши писатели... Както и да се сменяха у нас увлеченията подир европейските писатели през последните три десетилетия (на XX в. – б.м., М. К.) – в творчеството на Страшимирова те не оставиха трайни следи.“

Спирайки се на творческите похвати на писателя, Казанджиев прави интересни паралели между тях и тези на редица други наши литературни дейци от онова време: „Страшимиров не обича, пише той, както Йовков например, да отдалечава сюжетите си по време и по място и да застава в чисто съзерцателно отношение към тях; той не обича както П. Ю. Тодоров да отвлича и стерилизира

докрай, докато превърне плътната действителност в художествена абстракция. Страшимиров не е естет и не е мечтател. Той обича *нашите хора такива, каквито са – тъмни, неясни и незавършени* (к.м., М. К.) – и ги рисува не като Елин Пелин върху дълбокия фон на инстинкта и страстите, а *върху предния, най-подвижния план на социалната действителност...*“ (к.м., М. К.)

Особено близка е гружбата на Сп. Казанджиев с писателя Й. Йовков, след като последният се завръща от дипломатическото си поприще в Букурещ (1927). В много отношения тя напомня приятелските отношения, които се установяват в края на XIX и началото на XX в. между проф. Иван Д. Шишманов и народния поет Иван Вазов. Не е трудно да се досетим кои са били и причините за тази интелектуална близост между литературния критик и писателя – преди всичко съзнанието на първия за голямата значимост на втория като литературен творец. Навярно си е казал думата и големият пиетет, който двамата приятели питаят към Добруджа, чиято южна част след Междусъюзническата война (а после и след Първата световна война) остава в пределите на съседна Румъния.

Както проф. Ив. Д. Шишманов, така и Сп. Казанджиев започва старателно да записва водените с Й. Йовков разговори в продължение на едно десетилетие – до неочакваната смърт на писателя през 1937 г. След като тези записки излязоха в отделен том през 1960 г., не само на литературната ни критика, но и на по-широкия кръг от нашата общественост станаха известни много моменти от личния и творческия път на Й. Йовков и се превърнаха в един от най-богатите източници и за бъдещите изследователи на творческото наследство на писателя.

Внимание заслужава и гружбата на Сп. Казанджиев с известния наш литературен критик Владимир Василев, която трае няколко десетилетия. Още в началото на XX в. двамата си разменят писма, в които излагат свои мисли както за творчеството на отделни писатели, така и за състоянието на родната ни литература като цяло. В писмо от 12 октомври 1908 г. Вл. Василев му пише: „... от

царството на българската литература са останали само едни цигански парцали. Като есенни листа окапаха едно подир друго цветята на българската муза и останаха само голи клонища. Дали защото хората бактисаха от поезия, или по-важни събития отвлякоха вниманието им, или пък и самите поети омръзнаха на себе си – но всеки ден млъква по една струна от българската лира и от целия оркестър остава само тъпанът да гуга патаргията. Пенчо Славейков – изглежда, че театърът ще погълне цялата му енергия и от нявгаишното му писателство ще остане само патерицата; Яворов – откак стана граматург, не е прогумал дума, освен два-три комитски спомена; Страшимиров – отиде да си опита късмета в Солун; Елин Пелин – забрави, че някога е писал разкази, и излъга като никои друг нашенската критика; Кирил Христов – е председател на дружество „Елеганция“, на което и аз съм член, понеже се убедих, че едно време хората посрещали по грехите, а изпращали по ума, а ден днешен – по грехите и посрещат, и изпращат; Петко Тодоров – и след като си издаде „Игулиште“, още не са му омръзнали, ами пак захваща да мънка като хремав; Вазов се е омотал в паяжините на мухлясалото българско царство...

След края на Първата световна война, когато Вл. Василев полага основите на сп. „Златороз“, той поканва за съредактор и своя приятел Сп. Казанджиев, който заедно с това сътрудничи активно в него и с голям брой свои публикации по редица въпроси на българската литература.

Работата в сп. „Златороз“ сближава Казанджиев и с други видни представители на българската литература в периода между двете световни войни – Николай Лилив, Сирак Скитник, Тодор Г. Влайков, Николай Райнов, Елисавета Багряна, Константин Петканов, Георги Райчев, както и с някои по-млади творци – Ангел Каралийчев, Асен Разцветников, Светослав Минков и др.

Колкото и да е ангажиран в сп. „Златороз“, това не му пречи да сътрудничи и на някои други издания, излизали у нас преди и след Първата световна война – сп. „Училищен преглед“, сп. „Съвременник“ и пр.

Освен с поети и писатели Сп. Казанджиев дръжи и с редица видни публицисти, които се изявяват и на литературното поприще – Димо Кьорчев, Симеон Радев и пр. Поддържа близки отношения и с някои от най-известните наши художници. След края на Втората световна война подготвя специален „Въпросник“ (анкета), предназначен за дейците на изобразителното изкуство, на който дават отговори Иван Лазаров, Борис Денев, Илия Бешков и Александър Божинов. Изразените от тях становища хвърлят обилна светлина върху творческия им натюрел, поради което съставляват важен извор за бъдещите им биографи.

Сп. Казанджиев е и страстен почитател на музиката. Ето какво е отбелязал на едно място в дневника си за нея: „Музиката (в случая визира органа в католическите храмове, който той слуша като студент в Европа) ми действа съвсем по права линия, както никога друга. Най-първо съм силно развълнуван. После се успокоявам и още по-сетне като че почвам да се иматериализувам, да се превръщам в дух, който се вкаменява, и сетне минавам в едно вънсъзнателно състояние. То не е нито екстаз дори. Сякаш не слушам звуци, а сам съм звук.“

След преките му занимания в университета и Военното училище на първо място остава литературата. Многобройните публикации, които са посветени на творчеството на голям брой български поети, писатели и драматурзи, му отреждат достойно място на един от най-изявените литературни критици у нас през първата половина на миналото столетие.

Умира на 13 май 1951 г. в София.

МИЛЕН КУМАНОВ

ОТНОВО И ОТНОВО ПРЕД ИЗВОРА

228

СПИРИДОН КАЗАНДЖИЕВ

Спиридон Казанджиев (1882–1951) е от забележителните фигури в културния ни живот и най-вече в периода между двете световни войни, когато разгръща изцяло своята философско-психологическа, естетико-литературна и обществено-организационна дейност. Роден в Севлиево, в началото на века (1903–1907) той учи в Софийския университет, а след това, получил финансова подкрепа, продължава – след кратък престой в Загреб – образованието си в Швейцария и Германия, което завършва през 1911 г. с докторат върху творчеството на един от немските си професори – В. Вунд.

След края на войните, в които участва, той започва преподавателската си дейност по история на философията (доцент от 1920 г.) и систематическа философия в университета (професор от 1924 г.), от 1930 г. е дописен член на БАН, а от 1941 – редовен. Заедно с това е висш чиновник в Министерството на просвещението, а от 1942 г. почти до смъртта си е постоянно секретар на БАН – отначало на Управителния съвет на Академията, а след това на отделни нейни клонове.

Тази негова, да я наречем, обществено-организационна дейност му дава възможност да общува с най-различни хора – дейци не само на науката, но и на изкуството. Всъщност той поддържа най-тесни, приятелски отношения с хора на литературата и изкуството още от студентските си години – тук са творци като Михаил Кремен, Добри Немиров, Владимир Василев, Боян Пенеф (приятелството с последния дори преминава в известна семейственост поради брака на Пенеф с Дора Габе, а на Казанджиев със сестра ѝ Бела). По-късно тези връзки с дейци на литературата и изкуството се разширяват освен поради споменатата вече причина и от характера на самия Ка-

занджиев, който явно е умеел да общува с различни хора (да си припомним приятелството му с такъв затворен човек като Йовков), както и от многогодишното му редакторско и авторско сътрудничество на „Златорог“.

Самият Казанджиев не е от т.нар. систематични философи – в нашата традиция Гюзелев („абсолютното съзнание“), Михалчев („даденото“), Тодор Павлов („отражението“). Съвсем отделен предмет на размишление е защо това е така, защо хора, живели по едно и също време, в една и съща обществено-интелектуална среда, изграждат по различен начин философските си построения. Тук влияние може да имат произходът (макар че разликите в това отношение едва ли са толкова големи) и склонността към активно обвързване с политически доктрини, които налагат от само себе си систематична цялостност, и простата случайност на попадане на вид философстване, което пленява ума и не му разрешава да приема нищо различно, и склонността към изкуството – традиционно или модерно, и какво ли не още, като не само не бива да се забравя, но трябва да се изведе на преден план и човекът, който философства. От друга страна обаче, самото това сякаш традиционно делене на „систематични“ и „несистематични“ философи у нас е донякъде неадекватно, тъй като систематичността се разбира като категорично философстване в духа на XVIII и XIX в. (било по линията Хегел–Маркс или пък Кант и преодоляването на приемания за психологизъм синтез на съзнанието у него в традиционната професорска философия в Германия от края на миналия и началото на нашия век). Заедно с това обаче по интересувашото ни тук време се появяват и други видове философствания (Ницше, по-късно Шпенглер, Бергсон), които не само че нямат нищо общо със старото категорично изложение, но се и борят срещу него, търсейки нови сфери на предметната си дейност, за които в никакъв случай не можем да кажем, че не са цялостно обвързани, и оттук са еkleктични (както въпрочем нерядко биват определяни работите на техни последователи или склонни към такъв тип философстване автори у нас).

229

ПРЕД ИЗВОРА НА ЖИВОТА

Спиридон Казанджиев е от другия тип интелектуалци (такъв в истинското си, а не наложено от обстоятелствата творчество е Атанас Илиев), които ако не по погребие, то поне по аналогия на д-р Кръстев не искат да се молят на коя да е философска черква. Вярно, и на него времето му налага друго, но от този последен период не са останали сравнително обемни и значителни по замисъл текстове. От почти половинвековното си битие на автор Казанджиев оставя цяла редица съчинения, сред които „Истина и очевидност“ (1936), „Обща психология“ (1938), „Военна психология“ (1943) – изградена в голяма степен от личния му опит като участник във войните от началото на века. С по-голяма – и може би заслужено – популярност е неговата книга със самостоятелните чудесни есета „Пред избора на живота“ (1937), както и издадената след смъртта му книга „Срещи и разговори с Йордан Йовков“ (1960).

Предлаганите на вниманието на читателя есета са посветени на Владимир Василев, както пише в уводните си думи от 1937 г. самият Казанджиев, те са писани „по разни поводи и най-често по настояване на редактора на „Златорог“ за страниците на списанието“. Може да се каже, че тук е истинският Казанджиев – неказващ какво е било казано, а с истинско авторско слово излагащ опитите си върху отделни теми, обхванати от обща сфера. Вярно, и не би могло да бъде иначе, и в тези свои размишления той се основава на някакъв методологически хоризонт (както биха го нарекли философите на науката), но това не е директивният хоризонт на тесногръдието, а едн обемен културен пласт, който лежи дълбоко у него. В този културен пласт има отлагания и от Вунд, и от Ницше, и от Бергсон, и от Шпенглер, но те са претопени в индивидуалността на Казанджиев, който ги приема готовокова, доколкото за него те отговарят на новите за времето му повеи на епохата. А това ново е именно умората от старата рационалност, която гради категориални схеми и трансцендира живота, забравяйки го. Новото е в осъзнаването на старата рационална откъснатост от живота и връщането към него чрез своеобразна философия на живота. Това

са подтикът и рамката на тази книга, в която уверено се разполагат есета на Казанджиев.

Някой би казал, че по онова време има и друга, спекулативно изведена философска рационалност, която не само остава в сферата на идеите, но започва активно да се прилага като градеж на ново общество и на Изток, и на Запад. Но Казанджиев не вярва на какъвто и да е вид самовлюбена рационалност, а още по-малко на такава, която иска с инженерна методичност да променя човешкото обществено. И това е така не само защото неговото интелектуално внимание повече е насочено към изкуството и към философията като спектър от възможни синтези на наличното, което я прави близка до изкуството, а защото той вижда философията на историята в кръговостта, цикличността на културните движения – идея, която го спасява от интелектуалната илюзия, че рационалното насилие и още повече общественото му приложение биха довели до нещо устойчиво и добро.

У Казанджиев има, и то не малко, от възрожденския дух на строителите, в случая – културните, на нова България. Такова е времето, такова е и умонастроението на епохата, че всеки истински интелектуалец, деец на културата, се чувства вътрешно обвързан с националната кауза – било в прякото значение на това понятие, било като културно строителство, а най-често и двете. Яворов води чета за освобождаването на Македония, а Димчо Дебелянов, тоя тъжен и странен лирик, *отива да умре* на фронта. Това възрожденско чувство на обвързаност с националното се изразява и в широтата, целостта на културните интереси на Казанджиев, то личи и в неуморимото старание, с което цял живот води записки от срещите и разговорите си с различни дейци на културата. Това чувство на себеотдаване, на градеж в името на бъдното, а не самолюбивото себеизтъкване от днес за утре е особено характерно за него и хората от неговия тип. Те имат *самосъзнанието* на строители на една национална култура, за която са готови да дават и дават всичко от себе си, тук няма и помен от национален нигилизъм, от пренебре-

жително отношение към родното. Сякаш точно обратното – колкото по-образован и по-способен е човек, с толкова по-голяма настойчивост гради родното, втъкава модерността в него, но без да го губи, и не само че не го губи, но го издига като символ на универсален пиедестал (Пенчо Слабейков).

Това искрено възрожденско чувство на грижа за националното се усеща в целия сборник „Пред извора на живота“ – дори би могло да се каже, че това е *стоене на колене пред извора на българския живот*, а не само пред извора на живота изобщо. И ми се струва, че такова е най-адекватното тълкуване на тези есета, тъй като извън програмното есе, дало името и на книгата, всички останали в по-голяма или по-малка степен са директно обърнати към родното, към националното. Така разгледана, тази добре композирана книга не е абстрактна апология на виталността, на модерната по онова време философия на живота, търсеща първичното, жизнения дух, волята, а е апология на българското, което, възродено и не без спомен за някогашно първенство в духа, може и трябва да върви на равна нога в духа на новото време.

Една от особеностите на есето (а трябва да се отбележи, че Казанджиев е от създателите на българското есе и неговите образци са сред най-добрите не само за времето си) е, че то за разлика от философската доктрина по-трудно остарява. И е така не само защото е вече в потока и на художественото, а защото е лишено от доктриналните граници, които, волю или неволю, трансцендират особеното към общото и с това упражняват насилие. При есето не е така и ако критичният поглед не вижда непрекъснато идейния хоризонт, застопорен във времето за всяко човешко дело, ако се освободи от преките културни напластявания, то есето като размишление, като опит върху дадено предметно пространство може да звучи и по-универсално. Поне така бих желал да бъдат възприемани от читателя есетата на Казанджиев и най-вече програмното есе, дало заглавието си на сборника. Защото това есе може и трябва да се разглежда като символ на

вечното възвръщане към извора на живота, към оня естествен поток на жизнената енергия, от който тръгва всичко. То е и своеобразна философия на историята – на епохата между двете световни войни, белязана, както вижда Казанджиев, с насоки към виталното, интуитивното и релативното в изкуството, философията, науката и обществения живот. То е философия на историята, тъй като изхожда от разбирането, че трябва да има баланс между доктриналното (без което не може, за да има организиран живот) и импулсивното (което на периоди трябва да маха преградите на една доктрина, за да освободи живота за следващата). То е повик към оная естествена разумност на човека и човешкото обществено, която предпазва от маниакалното увлечение по рационални спекулации и ни връща постоянно към обновяващата сила на естествено човешкото, на живота, на онова, което е не само разум, но и интуиция, не само доктрина, но и биологично закодиран импулс. С това свое послание, което е грунд и за следващите есета, то е обърнато и към нас. И ако трябва да се търси актуалност, разбирана като нишки, които ни свързват с времето, то актуалността е именно в това – отново и отново към извора.

В „Колективният човек“ Казанджиев несъмнено, имайки предвид състоянието на българското общество, размишлява върху онова естествено наложено от времето противоречие между патриархалния и атомизирания, модерния човек, което трябва всякак да бъде туширано, а не постоянно изостряно от политически борби и ежби. Тук също е не само необходимо, но и възможно ново единение, наистина не върху старата патриархалност, която е безвъзвратно отлетяла, а върху разумната погреденост на обществото като вътрешнодиференциран колектив, което общество само по такъв начин може да осъществява националните си идеали. В подобен дух е и есето „История и народ“, отразяващо необходимостта от историзиране на националното ни съзнание, чиято липса води до „лекомислена безотечественост“. Така е и в следващото есе – „Национално съзнание“, немалко реторично от което като че

ли са писани сега: „Няма възраждане на народ, което да не е изнесено от силата на това чувство (националното – б. а., А. С.), и няма упадък, който да не се дължи на отслабване на същото чувство.“

Времената, в които днес живеем, изнасят отново националната идея на преден план. Общото разстройство на живота, което буди страх и прави не само отделните индивиди, но и народите несигурни, както и необходимостта да се намери за устройството на живота трайна основа отвъд всички противоречия и всички разединителни сили, кара народите днес да се връщат към националната идея и да търсят изход от затрудненията в силата и средствата на националното съзнание.“

Последните три есета – върху индивидуализма на Пенчо Славейков, личността и делото на г-р Кръстев и народопсихологическите проучвания на Антон Страшимиров – показват и тънкия литературнокритически усет на Казанджиев. Както се вижда, и тези есета са обърнати към националното – вече персонализирано върху творчеството на отделни културни дейци. Така за Казанджиев Пенчо Славейков е не просто реалният и крупен началник на модерния индивидуализъм в нашия духовен живот, но поет с чувство за мисия, който *въпреки индивидуализма си гради националното съзнание с неотстъпваща воля до степен, че неговото волево „аз“ съперничи с поета у него дори в епичните му платна*. От същия аспект са разгледани и личността и делото на г-р Кръстев (есето е писано по повод десетгодишнината от смъртта му) – като силната личност, отгадена в новото духовно изграждане на България. Така са видени и народопсихологическите проучвания на Антон Страшимиров – като градеж на българското национално съзнание, в който е отложена болката по неосъществените национални идеали.

Едва ли би било пресилено, ако се каже, че „Пред извора на живота“ е емблематичната книга за творческия и жизнения път на Спиридон Казанджиев. И не само защото това са най-добрите му, авторските му страници, не само защото в тях е изявил широтата на възгледите си и

тънката си наблюдателност в уверен и ясен език, но и защото е обърната към родното, към националното – единствения избор в размирието на човешкото стълпотворение, без който на може.

* * *

Архивът на Спиридон Казанджиев е голям и не е възможно, по-скоро – не е необходимо, всичко от него да бъде публикувано – това се прави за най-видни, митологизирани и на свой ред митологизиращи пространството около себе си фигури в културния и обществения ни живот, за които всяка изказана или записана от тях или за тях дума има значение, като понякога нейното тълкуване може да бъде диаметрално противоположно. Казанджиев не е нито героична, нито напориста фигура, напротив, у него има *съзнанието на свидетеля*, на летописеца, на мози, който е имал щастието да общува отблизо с видни хора на духа и който се чувства вътрешно задължен да остави следа за тях не толкова за да обезсмърти чрез следата себе си – това личи от начина му на изложение, – колкото да има свидетелства за историята, за това, което е било в културния живот. За такова умонастроение се иска чувство за история, но и силно критично чувство за ценното в една култура, и то по време на неговото създаване, когато още всичко се движи, пластове не са улегнали и чисто човешките влияния – не само на съизмерване, но и на пренебрежение, че и отрицание, породени от волното или неволното смесване на творческото и човешкото битие – са особено силни. С прекъсвания, но почти през целия си живот той води дневник, има немалка кореспонденция, описва срещите и записва разговорите си с писатели – тук са известните му срещи и разговори с Йовков, както и останалите в архива му разговори с Антон Страшимиров, г-р Кръстев, Михаил Кремен, Елин Пелин, Кирил Христов. Рядкото при него – впрочем типично за истинския летописец – е умението му да общува, да прегразположи към искреност различни творци – от изявеното, отиващо до гран-

домания его на Кирил Христов до отделения и затворен в себе си Йовков, който не разтваря веднага раковината на душата си дори когато семействата им живеят заедно, в един дом.

Именно това осъзнато чувство за негероичност – и в духа, и в живота – и заедно с това усещането му за *съпричастност* в културното развитие, в културното изграждане на времето кара Казанджиев да бъде внимателен към всичко значително в културния ни живот, с което е имал възможност да общува. Това съзнание за *приобщена отделеност*, за свидетелство на *струващото ставащо* той има още от млада възраст: „Аз съм от ония натури, за които животът е интересен, кога са вън от него. Всички моменти на действителен живот, които за другите носят най-големи и най-сламки радости – носят за мен – докато ги реално изживявам, една тревога, някакъв чужд за мене елемент, който гържи самосъзнанието ми винаги будно и никога не ми дава да се отдам на она „голяма и сладка радост“. Аз обичам да гледам нещата от известно разстояние и винаги в ненаситени краски. Тъй и всяка действителност трябва да е само едва набелязана. Тогава тя отключва всички извори на моята душа и ме освежава... Затуй аз съм склонен всичко да ретуширам, да заличавам всички резки черти, шипящи тонове, наситени бои и тъй да гледам през медуума на онова отвлечено настроение. Това ретуширане е и моя идеализъм. С мен всяко нещо слиза от небето и с всяко нещо аз падам на земята. В това пък е моята трагедия и мъка в живота“ (Дневник, 9.10.1911 г.; НАБАН, ф. 40 к, оп. I, а.е. 74, л. 49).

Тази самохарактеристика е може би най-точното описание на човека Казанджиев, който, без да бъде съзерцател, *участва, не участвайки*, възприема протичащото не като буен поток, с активността на директната сетивност, а с рефлексивната сетивност на вече приетото, на вече представеното у него. Тази именно недиректна, рефлексивна сетивност, това негероично съпричастие с героите на живота е скритата предпоставка за неговата отвореност към духовните постижения, за съзна-

нието му за необходимост от тяхното засвидетелстване – и не само като теория или научна критика, но и като всекидневие, като жива подробност. Това се отнася за всичките му свидетелства, в които няма скрито съизмерване, гребनावост или умишлено снижаване, а обективно – доколкото може да бъде – отбелязване на случилото се, което по един или друг начин разкрива било характера, било ума или творческите виждания. То го кара да се чувства радостен от близкото си приятелство с Боян Пенев, продължило от младежките години почти до неговата смърт (1927), донякъде само охладняло – и това е естествено – след развода на Пенев с Дора Габе. Той заема обширно място и в неговата кореспонденция, както и в неговия *Дневник* – в тях известният ни литературен историк и критик е разкрит, както е впрочем и в други свидетелства, като силна, магнетична за околните фигура, която е привличала освен с директното си излъчване – оценено от дамската част на художествения елит – и с концентрацията в себе си на широка култура, която е респектирала – от литература и философия до музика и живопис.

Същото чувство за свидетелстване личи и в неговия *Военен дневник*, воден на фронта с белезистично перо от психолога и народопсихолога Казанджиев, който е бил в основата като наблюдение за неговата „Военна психология“ и има висока *самостоятелна стойност* като пряко свидетелство и за протичането на боевете през войните от началото на века, и за психологията на войника в тези войни. Писмата от № 146 до № 156 в предлаганото издание са сходни по дух и съдържание с *Военния дневник*: „Разгада се тогава всички провизии на войниците, наредиха се всички каруци по пътя, готови веднага да бъдат запренати, а офицерите се сбраха в щаба всички готови всеки момент да влязат в боя. В тая готовност посрещнахме Новата година и прекарахме цялата нощ, без да мигнем. На заранта полкът се строи и се прочете заповед по армията – „да се точат ножовете“. Бедните войници! Те мислеха, че ще ни съобщят мир, но останаха излъгани“ (№ 146). Писмо № 150: „Ако се съди по приготовленията ни тук, би

трябвало да се мисли, че нашите възнамеряват да свършат с турците първом при (Булаир), че сетне тук. И твърде възможно е, докато вас в България, пък и нас тук, залъгват с мир – там да станат големи боеве. Сега артък над нашето съществуване виси една голяма въпросителна. Ще ли се иде в Цариград, или ще се заспи някъде близо до бреговете на Мраморно или Черно море.“ Писмо № 151: „Аз вярвам, отношенията на тия хора към техните жени и деца ще бъдат сега съвсем други! И нашият войник – колкото прост и наивен да е – и той порасна като *човек* в тая война.“ Писмо № 155: „Аз още не вярвам, че може да се свърши тая история тъй скоро, както се очаква. Ти вярваш ли? Никой не помисли навремето, че да се мобилизира Балканския полуостров то значи да не настъпи демобилизация, докато всички не се избият едни други. Колко добри хора пропаднаха.“ Последното като че е писано сега, а е от 23 юли 1913 г.

Всъщност, както личи от писмата, войната витае още преди действителното ѝ започване. Така в писмо от 5.X.1908 г. от Лайпциг (№ 80) Казанджиев споделя: „Чета цялата немска преса. Европа е зле настроена против нас. Не можеш си представи какъв яд ме обхваща към тая Европа. Да те интересуваха тая работа, щях да ти пиша да видиш *колко националистично съм настроен*...“ И в писмо на Владимир Василев до него: „Аз съм възведен командир и трябва да вървя пред войниците. Не дай боже да стане такова нещо и царството ни ще стане на парцал“ (№ 81).

Не само тези предусещания за злини са отразени в *Дневника* и писмата на и до Казанджиев. В тях е отразено всичко съкровено за него – от взаимно споделяните любовни увлечения и преживявания на младите в началото на века Казанджиев, Боян Пенев, Владимир Василев, Добри Немиров през техните творчески търсения – както и на редица други художествени дейци (анкетата от 1946–1947 г. с Иван Лазаров, Борис Денев, Николай Райнов, Илия Бешков, Александър Божинов), до чисто житейските проблеми, случки и събития на цяла редица имена като Пенчо Славейков, г-р Кръстев, П. Ю. Тодоров, Лора и Яворов, До-

ра Габе, Димо Ъворчев, Ангел Каралийчев, Йордан Йовков, Кирил Христов със заплахата му за самоубийство, Стоян Загорчинов, Александър Балабанов, както и на учени като Иван Дуичев, Гаврил Кацаров, Никола Мавроудинов, Дончо Костов. В част от ранните свидетелства на Казанджиев, както и на писма до него, може да се види известна фриволност, те не са лишени от лековатостта на радостта да се живее, но хората са различни и в живота, и в творчеството си и е излишно да се иска постоянната екстатична съсредоточеност, да речем, на Пенчо Славейков или Яворов да бъде правило, което се екстраполира. Собствено това е още едно свидетелство за скритата, макар и понякога превратно тълкувана, хармония между житейското „аз“ и творчеството, между умереността или крайността в творческите полагания, които не могат да не се отразят по някакъв начин и в житейското поведение, вкл. и в онай интимна, вътрешна страна на човека, която не е пряко свързана с творчеството. Заедно с това има и проникновени наблюдения, макар и с произтичащи от тях крайни изводи, като това на Боян Пенев за постоянно обсъждания тогава не само в творческите кръгове Яворов: „Приказвахме дълго за чувствата към природата по повод едно стихотворение у Верлен, гдето той казва, че няма по-остро чувство от това за вечността и после, че се чувства победен от природата. Оттук за отношението на ония, които живеят в големите градове – към природата. Яворов нямал никакво чувство за природата... Боян каза, че затъ у Яворов няма никакъв идеализъм. Винаги е фалшив, когато иска да се покаже такъв, и е майстор само когато рови из черните кътища на душата“ (*Дневник*, 21.08.1913). Всички подобни неща, направили му впечатление – било от личен или творчески характер, Казанджиев отразява в писмата или в *Дневника* си: „Разрових писмата, прочетох всичко отново и останах с дневничето си, на което няма нивга да се наситя“ (№ 68).

Активното време за Казанджиев е между Първата и Втората световна война, което – особено 20-те години – е поначало активно за българските творци. След края на

войната и краха на усилията за национално обединение идва от само себе си преоценка на ценностите и в обществения живот, и в изкуството – при това тази преоценка е колкото органична, извираща от вътрешното състояние на националния живот, толкова и повлияна от промените в тогавашна Европа – революцията в Русия, налагаща нови обществени порядки и нов жизнен идеал, както и масовото недоволство в Германия след поражението, което търси път за своето изливане. В сферата на културата това се изразява в истински бум на художествени търсения, който по аналогия с преоценката на ценностите е колкото органичен – естественият стремеж към новото, – толкова и в общия поток на европейските търсения, били те в Германия, Италия, Русия или Франция (всъщност у нас няма пряко влияние на модерния по онова време сюрреализъм, пребиваванията във Франция на различни творци, да речем – Далчев, не могат да ги приобщят към крайното бунтарство на Цара и Бретон, към алогичното потъване в автоматичното писане, влиянието тук е чрез опосредстването на възможното разкрепостяване, на бунта, това се отнася и за авторитарните лидерски амбиции на Иван Радославов, аналогични на нетърпящото възражение лидерство на Бретон). Появяват се различни издания със съответните кръгове около тях, всяко със своя платформа и идейно-естетически търсения: „Везни“ на Гео Милев, „Златорог“ на Владимир Василев, литературният кръг „Стрелец“ (К. Гълъбов, Ч. Мутафов, Ам. Далчев, Ам. Илиев, К. Кръстев), литературната задруга „Хиперион“ (Радославов, Теодор Траянов, Трифон Кунев, Николай Райнов, Людмил Стоянов, Емануил Попдимитров, Иван Грозев), „Нов път“ на Георги Бакалов, художническото гружество „Родно изкуство“, „Развигор“ на Александър Балабанов; тук трябва да се спомене новата музикална фактура на Панчо Владигеров, след него на Веселин Стоянов. Има поредици от манифести в общия поток на европейските художествени манифести от това време – на Кирил Кръстев, Гео Милев, Сирак Скитник, Чавдар Мутафов, Николай Райнов, без това да означава, че всичко манифестирано – как-

то обикновено става – е било изпълнено. При това изданията и кръговете около тях не са постоянни – и не само по финансови причини, стават разслоения, преминаване от едно издание към друго, понякога с шум и трясък, като няма да е пресилено, ако се каже, че предимно лидерите на кръговете или редакторите на изданията са пряко и отначало докрай обвързани с кръга или изданието. Има и творци – като Елин Пелин и Йовков, – които не участват пряко в кръгове, без това да означава, че не сътрудничат на различни издания.

Сред цялата таяя пъстрота Казанджиев заема умерена позиция, която го прави сътрудник – особено активен в началото – на „Златорог“. Причините едва ли са само че е теоретик и академичен преподавател – в университета работи и К. Гълъбов, както и Ал. Балабанов, те опират по-скоро както до характера, така и до разбирането му за литературата и нейната теория и критика като предметно поле с по-устойчиви, не крайно идейни и експериментални прояви, а като продължение на една солидна и заедно с това модерна традиция, започнала с „Мисъл“ на д-р Кръстев и Пенчо Славейков. На него му е чуждо приповдигнатото и едва ли не насилствено налагане на новото – независимо какво е то и дали би издържало проверката на времето – с отрицание на старото, той не може да бъде потопен, а и не вижда смисъл в борбеното неопитство било на Гео Милев, Иван Радославов или Георги Бакалов. Казанджиев има чувство за история, за преливането на едното в другото, има съзнанието за различни етапи в развитието както на една цивилизация, така и на една национална култура, което от само себе си го спасява от крайни увлечения. Тук, както беше споменато, влияние оказва и стремежът да се продължи линията на кръга „Мисъл“ с образована, на високо духовно равнище литература и критика, която да проправя път на новото, но и да пази баланс между крайностите на всяко развитие, които са склонни да се оборват една друга.

Тази негова умереност, гистанцираност личат и в писмата, и в *Дневника* му. Много рядко може да има по-

остра или крайна оценка – и това не е от предпазливост, тъй като обикновено в личните си записки човек е най-искрен, а от изработеното с времето съзнание за вървене по талвега, за избягване на крайностите, за *разбиране*, което ще рече – за *вмислена вчувстване* в състоянието на отделния творец, което има своите основания, а, от друга страна, трябва да бъде разгледано в потока на общото движение.

С годините, както е естествено, тази склонност на Казанджиев се засилва – тя е подсилена и от Втората световна война с възрожените надежди за национално обединение и заедно с тях на страховете от нов погром. Характерен в това отношение е отказът на Казанджиев да стане главен секретар на Министерството на просвещението по покана на Богдан Филов, на която покана той отказва писмено (НАБАН, ф. 40 к, оп. I а.е. 16, л. 7). Като плод на времето и предусещане звучат думите: „Тая връзка между философия и живот поначало се скъсва. Както в живота настъпва рязка промяна, така и традицията във философията се скъсва“ (нак там). Или свидетелство за опожарената след бомбардировките София: „София опусте. Вървя (...) сякаш като по алея на гробище. Чувствах се като изоставените котки, които ходеха по дворовете. Хората, които ходеха да вземат покъщнина, бързаха, за да могат да се върнат колкото се може по-скоро. Те приличаха на крадци, които влизаха по домовете си, за да крадат“ (НАБАН, ф. 40 к, оп. I, а.е. 16, л. 4). Или любопитна народопсихологическа бележка от промяната на обстановката: „Германците идват у нас и искат да заменят евреите, представителите на тяхната индустрия и търговия, с българи. У вас, казват, хората се срамуват от този род дейност“ (НАБАН, ф. 40 к, оп. I, а.е. 16, л. 2). Или следните метафизически фрагменти: „Отначало очакваме всичко от моя свят, вярваме в земното, но минаваме от разочарование към разочарование – светът – измама – лъжовен свят – суета, суета. Обръщаме поглед към небето. Последна опора, последна действителност. Твърдина, крепост.

Трагедията на духа, който загуби и тая опора. Той

спира пред „нищото“. Остава му последната сила – да мине в това нищо.

Истинска е не физическата, а духовната смърт. Духовна смърт, когато застанем пред „нищото“ на Хайдегера. Тя е по-страшна от песимизма на Шопенхауера, тъй като Шопенхауер ни остава пред вечния (...) на битието, а Хайдегер пред нищото. Който върви – не умира, неговата смърт е възкресение“ (нак там, л. 1).

Свидетелствата на Спиридон Казанджиев, както и да се разглеждат, са не само любопитни, но и поучителни.

АНАНИ СТОЙНЕВ

ФИЛОСОФСКО- ПСИХОЛОГИЧЕСКИТЕ ВЪЗГЛЕДИ НА СПИРИДОН КАЗАНДЖИЕВ

В богатото многопластово творчество на Спиридон Казанджиев, виден български философ и психолог, дългогодишен университетски преподавател и научен секретар на БАН, са интерпретирани както проблеми на философията, психологията, естетиката и пр., така и проблеми на културния и обществено-историческия живот. Философските възгледи на Казанджиев са формирани под влияние на школата на немските философи и психолози В. Вунд, О. Кюлпе, Г. Щоринг и други и на ирационалистическата „философия на живота“. Въпреки еkleктизма по отношение на основните философски позиции със своите задълбочени разработки на сериозни и перспективни въпроси от теорията на познанието, логиката, естетиката, с оригиналните си изследвания в областта на експерименталната и социалната психология Казанджиев има безспорен принос в българското философско и културно наследство.

Спиридон Спасов Казанджиев е роден в Севлиево, където получава и основното си образование. След завършване на гимназия в София (1901) той учителства известно време, а в периода от 1903 до 1907 г. следва славянска филология в Софийския университет. През 1908 г. Казанджиев заминава за Германия с желанието да следва философия. В Лайпцигския университет той слуша лекции при известните немски учени В. Вунд, Й. Фолкелт и други, които оказват трайно въздействие върху философското развитие на младия Казанджиев. През 1909 г. се прехвърля в Цюрихския университет (където преподава Г. Щоринг) и през 1911 г. го завършва с докторат.

Скоро след завръщането на Казанджиев в България избухват последователно Балканската, Междусъюзническата и Първата световна война. В тях той взима учас-

тие като строеви офицер. На базата на подробно водените от него дневници, в които са описани психологическите състояния на войниците при различни бойни ситуации, той създава по-късно своя най-зрял социалнопсихологически труд – „Военна психология“ (1943).

С монографията си „Критически опит върху метафизиката на Вилхелм Вунд“ (1919) през 1920 г. Сп. Казанджиев се хабилитира за доцент по история на философията, а от 1924 г. е извънреден професор по систематическа философия при катедрата, която завежда Д. Михалчев. В продължение на 28 години (1920–1948) Казанджиев чете лекции по философия, психология, логика, етика, естетика и други в Софийския университет. Дългогодишна е и неговата дейност като научен секретар на БАН. За редовен член на Българската академия на науките е избран през 1941 г., а от 1942 г. е секретар на Управителния ѝ съвет. В периода от 1942 до 1943 г. Сп. Казанджиев е ръководител на философско-обществения клон на БАН, а през 1949–1950 г. – на философско-педагогическия клон. До края на живота си (1951) той остава да работи като научен секретар на БАН.

Интересен факт в творчеството на Казанджиев е неговото първоначално развитие от позициите на материализма. Това е твърде кратък период (предшестваш студентските му години в Германия и Швейцария), през който Казанджиев публикува няколко статии в сп. „Ново време“, написани под влияние на механистичния материализъм. Значително по-късно, след завършването на образованието си, Казанджиев пише своите зрели философски и психологически трудове, определено идеалистически, в които ясно се чувства въздействието на немските философи и психолози Вунд, Щоринг и други, както и на ирационалистическите възгледи на Ницше, Дилтай и др.

Философските трудове на Казанджиев са написани интересно, на достъпен език и с голяма културна ерудиция. В повечето от тях са засегнати и въпроси от културно-историческия живот, пряко свързани с тематиката на трудовете. Тази особеност на творчеството на Казанджиев се обяснява с неговите основни позиции по отно-

шение на философията. Той подобно на Вунд определя философията като мировзглед. Призвана да задоволи както изискванията на разума, така и потребностите на сърцето, философията във възгледите на Казанджиев е и израз на една конкретна историческа епоха. Тя има непосредствено значение за художественото творчество, морала, религията. Философията е не само широка познавателна дейност, тя има и преки творчески функции. Благодарение на ирационалните, субективните моменти, които се съдържат в нея според Казанджиев, философията сама може да твори религия, морал, красота. За Казанджиев философията се отличава от религията, изкуството и етическия живот по това, че иска познание. Тя иска това познание не като науката, тя иска да утвърди една истина, вече дадена, и доколкото тая истина стои в непосредствено отношение с религиозното, етическото и естетическото съзнание, готолкова философията утвърждава една религия, един морал, една красота. В този смисъл философията се стреми към субективно познание в противовес на науката, която се стреми към обективно познание.

Философията в схващанията на Казанджиев е освободена от предпоставките на науката да търси една-единствена истина. Обликът и същността ѝ зависят както от личността на нейния творец, така и от характерните черти на конкретната историческа епоха. Следователно всяка философска система може да бъде меродавна, т.е. да „задоволи потребностите на сърцето“ на всеки човек.

За разлика от Вунд Казанджиев смята, че във философията не влиза само и единствено стремежът за постигане на единство на познанието; винаги играят роля и идеи, които носят някакво оправдание на живота, някакъв смисъл на съществуването и някакво назначение на самото познание.

Това тълкуване на проблема за същността и функциите на философията, силно повлияно от ирационализма на „философията на живота“, определя едновременно разработката на философски и културно-исторически въпроси от Казанджиев в неговите по-значителни философски трудове.

Проблемът за съотношението между душа и тяло за Казанджиев е основният философски въпрос, който той решава от позициите на емпиричния психо-физически паралелизъм. Интерпретацията, която дава Казанджиев на т.нар. психо-физическа проблема, е представена в неговите трудове „Критически опит върху метафизиката на Вилхелм Вунд“ (1919), където Казанджиев подобно на схващанията на Никола Алексиев, също ученик на Вунд, отстоява именно дуализма като онтологическа концепция и изразява и критичното си отношение към абсолютния волунтаризъм на немския философ, и в „Обща психология“ (1938). Схващанията на Казанджиев в областта на „индивидуалната“ психология (например неговите разработки върху такива психологически процеси като емоции, възприятия, памет, мислене и т.н.) са изцяло подчинени на тази дуалистична позиция, която дава възможност за чисто психологическо тълкуване на духовния живот. Влиянието на емпиричния психо-физически паралелизъм като основна методологическа концепция не е така изявено в социалнопсихологическите възгледи на Казанджиев. Под въздействие на редица фактори – теоретически и социално-исторически, към края на своя творчески път Казанджиев напуска позициите на паралелизма, разбирайки неговата несъстоятелност за цялостно обяснение на психиката. Обект на неговата критика е именно фактът, че психологията, подчинена на тази дуалистична концепция, „обяснява психичното изключително с психично и опитва ли се да се спре върху тая проблема – тя изпада в религиозна митология, в метафизична мистика или във фантазни идеалистически построения“.

След като за известен период (главно през 1946 г.) Казанджиев споделя учението за психо-физическото единство (според него поддържано както от персонализма, така и от диалектическия материализъм), в последните години от своята творческа дейност българският учен окончателно застава на позициите на диалектическия материализъм в психологията, приемайки неговото решение на онтологическата страна на основния философски въпрос.

Интересите на Казанджиев в областта на гносеологията са много по-съществени – техните разработки са „ядрото“ в неговата философска система. Гносеологически проблеми той разглежда в следните свои трудове: „Знание и вяра в научното познание“ (1922), „Психология на възприятието“ (1924), „Теория на познанието“ (лекции, 1926), „Истина и очевидност“ (1936), „Записки по логика“ (1936), „Обща психология“ (1938), „Логика“ (1945). По-важните въпроси от теорията на познанието, разгледани в тях, са: съотношението между гносеология и частни науки; възможности и граници на познанието; етапите в неговото развитие; съотношението между ирационализма и рационализма като познавателни методи; видове познание; същност на интуицията като познавателна възможност; определяне на мотивите за развитие на познанието; същност на истината и формите на нейната очевидност и др.

Основната позиция, от която Казанджиев поставя и решава гносеологическите проблеми, е немският критически реализъм (подгържан от Вунд, Кюлпе, Рил, Месер и др.) с неговите две характерни черти – утвърждаване на възгледите за обективното съществуване на действителността независимо от съзнанието и известен агностицизъм, който отхвърля „теорията на образите“. Особено ярко отражението на тези две характеристики на критическия реализъм може да се проследи в следните трудове на Казанджиев: „Психология на възприятието“ (1924), „Теория на познанието“ (1926) и „Истина и очевидност“ (1936). Казанджиев подробно обяснява начина, по който критическият реализъм като познавателна доктрина е принуден да приеме двойствеността на света – като независимо съществуващ и като „даден“ в съзнанието. Впечатленията в съзнанието ни носят информация за обективния свят, но не са негови образи. Между възприятието от предмета и самия предмет липсва съответствие, а познанието му върви по опосредстван път чрез изграждане на хипотетични мисловни конструкции. Основание за тези логически операции критическият реализъм намира във факта, че сетивата ни мамят, предизвикват противоречи-

вост в получените от субекта възприятия. Но незасегнати от „критичната“ дейност на познавателния субект остават пространството, времето, движението. Процесът на субективизиране се отнася само до качествено съдържание на съзнанието: „... никога не са се пораждали в опитните науки на природознанието съмнения в обективната реалност на времето, пространството и движението, макар такива съмнения относно качествено съдържание на възприятията ни да е имало още в началните на тия науки. Всички поправки около пространствените или времеви форми, които критическото познание е предприемало за отделни случаи, се отнасяли винаги до точността на възприятията ни от тия форми, но никога до някакъв тежен конститутивен белег“.

Принципно правилният възглед за обективното съществуване на света Казанджиев отстоява във всички свои трудове с гносеологическа тематика. Неговите схващания за същността на обективната действителност обаче са неясно изложени (във възгледите му веднъж тя е „материална и механистична“ система, друг път – изпълнена с творчески и еволюционни движения). По същество критикореалистичната насоченост на схващанията на Казанджиев, близки до тези на Вунд, е обективно-идеалистическа.

Концепцията на критическия реализъм Казанджиев еkleктично съчетава с елементи от ирационализма и интуитивизма. Обективно-идеалистическата трактовка на гносеологически проблеми е и отчасти ирационалистическа. Това личи например от неговия „надлъжен“ анализ на познавателния акт (проблемът е разработен преди всичко в лекциите му „Теория на познанието“, 1926 г., и „Истина и очевидност“, 1936 г.). Казанджиев предлага една структура на развитие на познанието, която формално не се различава от тази на Вунд. Според него етапите в развитието на познанието са три: наивно (характерно за „примитивния“ човек), разсъдъчно, или критично (присъщо на частните науки), разумно (философско). Различията между възгледите на Вунд и Казанджиев се отнасят главно до интерпретацията на философското познание, което според бъл-

гарския философ обхваща живота и света непосредствено. То е преди всичко интуитивно. Вече бе изтъкнато схващането на Казанджиев за същността и функциите на философията, различаваща се от науката особено по методите и целите на познанието. Ирационалистичното тълкуване, което Казанджиев дава на философията, за разлика от концепцията на Вунд издига на преден план интуицията като метод на познание. Във възгледите на Казанджиев тя е своеобразно обединение на рационалните и ирационалните познавателни средства. Това дава възможност на философията да „вниква“ непосредствено в действителността, да разбира нейните „витални“ творчески движения.

Ценен момент в тези разсъждения на Казанджиев е възгледът за единството на познанието – то се обуславя от факта, че мотивите на разсъдъчното познание се съдържат в наивното, а тези на разумното – в разсъдъчното.

Като решава важни проблеми на гносеологията от позициите на критическия реализъм и ирационализма, Казанджиев същевременно дава и някои интересни трактовки на детерминираността на философското познание и от нефилософски фактори (т.нар. от него практически мотиви, които в крайна сметка подчиняват чисто теоретическите); на тясната връзка и единството между елементите на познанието (те са установени от неговия „напречен“ анализ на познавателния акт – познаващия субект; процеса на познание като реален психически процес с определено времетраене; логическото съдържание на този процес – мисленето; предмета, до който се отнася мисленето; логическото съдържание на мисленето, свързано със съзнание за обективната реалност на предмети, т.е. същинското познание; езиковия израз на мисълта). От анализа на взаимовръзката между посочените шест елемента в познавателния акт Казанджиев стига до най-същественния проблем в гносеологията – проблема за истинността на познанието. Интересен момент представлява неговият възглед за истината като динамична, като процес на постепенно „завоюване“ на действителността. Според Казанджиев: „Истината на мисленето (познанието) е в не-

говата валидност, в съзнанието на познаващия субект, че това мислено улучва обекта, който цели. Истинността на един мисловен акт се състои в това, че той мисли нещо извън субекта или извън акта на мисленето и че улучва това нещо.“

За Казанджиев обаче съответствието между идеалното битие на мисълта и реалния предмет е нищожно. От правилния възглед за непрекъснатото движение и развитие както на субекта, така и на обекта като динамични величини, което предпоставя относителния характер на истината, Казанджиев стига до цялостното и релативизиране. От позициите на критическия реализъм и ирационализма той не успява да долови диалектиката на относителния и абсолютния момент в истинността. Това в известна степен определя и близостта на неговите гносеологически схващания до агностицизма и символизма.

Гносеологическите трудове на Казанджиев, написани от идеалистически позиции, същевременно ясно показват неговата богата философска ерудиция, уменията да се поставят и интерпретират важни проблеми от теорията на познанието, които и до днес са източник на сериозни философски размишления.

* * *

В развитието на българската психология Казанджиев има ценен принос. Той работи в областта на общата и социалната психология, където прави редица оригинални разработки и изследвания.

Един въпрос от съществено значение за Казанджиев е въпросът за предмета и мястото на психологията сред останалите частни науки. В своите трудове той утвърждава възгледа на Вунд за една чисто емпирична психология – „психология без душа“, освободена от метафизическото предпоставяне на духовна субстанция. Психологията трябва да бъде винаги във връзка с последните открития на естествознанието, да гържи сметка и да осмисля резултатите от точните науки (това е т.нар. от Вунд

физиологична психология). Тази близост на психологията до естествознанието се определя от факта, че според Казанджиев психологията и естествознанието изучават двете страни на единния опит (съответно „вътрешния“ и „външния“ опит) на субекта. И така това, което психологията изучава и което има действителна, а не постулирана реалност, са проявите на съзнанието (наричани още психични явления, душевни преживявания).

При обяснението на психичните процеси и явления психологията като емпирична наука се движи от непосредствено даденото в опита към обяснителните принципи и постулати, а не обратно. Казанджиев възприема актуализма от системата на Вунд, като смята всяко психично съдържание за процес, непрекъснато взаимодействие с останалите психични процеси и детерминиран от предшестващи процеси.

Сп. Казанджиев е ярък представител на експерименталната психология у нас. Той продължава делото на Н. Алексиев, един от създателите на първата психологическа лаборатория в България. Но какво е мястото на експеримента като обективен метод на изследване в психологията? Както и другите български психолози, последователи на школата на Вунд, Казанджиев споделя ограниченията, които немският философ налага на експеримента – във „физиологичната психология“ експериментът има не главно, а подчинено положение. Основен и всеобхватен метод на изследване е и остава самонаблюдението – специално тренираното самонаблюдение, докато експериментът не би могъл да се приложи при изучаването на висшата психическа дейност. На мястото на експеримента Вунд поставя методите на народопсихологията, която според него изучава именно висшите духовни образувания. А във възгледите на Казанджиев методът, който може да бъде използван като продължение на експеримента (тъй като представлява своеобразен „природен експеримент“) за изучаване на висшите духовни явления (например мисленето), е психопатологичният метод. Още повече че психопатологичните състояния засягат предимно сложните и вис-

шите душевни процеси. В повечето случаи Казанджиев се позовава на метода на спонтанната репродукция – оригинален метод на българския психиатър г-р Н. Кръстников (метод, получил световна известност в психиатрията за лечението на някои видове неврози).

Действително психопатологията предоставя изключително обширен емпиричен материал, който допълва експерименталните данни в психологията. Но като елиминира обективния метод на външното наблюдение и налага големи ограничения над експеримента, Казанджиев стига до неправилния възглед, че въз основа почти единствено на данните от психопатологичните методи могат да се правят заключения за нормалните висши психически функции.

В общи линии възгледите на Казанджиев за предмета, задачите и методите на психологията като емпирична наука са постановките на школата на Вунд с присъщите ѝ теоретически недостатъци – субективизъм, актуализъм, интроспекционизъм. Но като представител на експерименталната психология в България Казанджиев има безспорни заслуги за нейното развитие. Най-голямо значение в това отношение има неговата монография „Психология на възприятието“ (1924), в която са публикувани данните от направените през 1923 г. лабораторни експерименти (от Казанджиев и г-р Хр. Негенцов) за установяване и по експериментален път на сложния състав на възприятието – участието и на представено съдържание в него покрай сетивните впечатления. Казанджиев издига тезата, че съзнанието при възприемане на външните обекти винаги реагира с една обща нагласа, разположение и наскока. Общата нагласа на съзнанието е постоянен и предварителен акт при всяко възприемане (така възприятието има не само рецептивен, но и „реактивен“ характер), а така също и при усещането и представата. В това свое произведение Казанджиев се обявява против атомизма в психологията (характерен отчасти и за „физиологичната психология“), който разглежда усещането като чист психически елемент. Позовавайки се на богатия експериментален материал, Казанджиев утвърждава „реактивния“ ха-

рактер и на усещането, и на представата. Съвместните му експерименти с г-р Негенцов през 1922–1923 г. дават възможност да се проследи доминиращото положение на емоционалния момент в общата нагласа на съзнанието (чрез предизвикването на определено емоционално състояние у опитното лице и изследване на реакциите в съзнанието му, докато това емоционално състояние продължава), да се покаже дълбокият и цялостен, но лабилен характер на общата нагласа на съзнанието. Въпреки че основните методологически позиции в „Психология на възприятието“ са идеалистически, откъдето произтича и преувеличената зависимост на възприятния процес от останалите душевни преживявания и от личността на субекта за сметка на рецептивната функция, това произведение на Казанджиев има голямо значение за обогатяването на методиката на експериментиране. Опитите са твърде интересни, разкриват различни аспекти на емоциите като психически процеси (показвайки взаимовръзките им с останалото психическо съдържание), на процесите на репродукцията на представите и т.н.

В областта на специалните психологически изследвания Казанджиев има и групи интересни и оригинални разработки, подкрепени с богата експериментална част. Ценни и оригинални идеи се съдържат в неговите проучвания върху психологическите особености на чувствата (например изследването върху влиянието на общата нагласа на съзнанието върху тях – обратната връзка, подробното изследване на афектите и др.).

Казанджиев прави опит и за определяне на психологическите особености на човешките възрасти – един почти неразработен проблем в българската психология (до известна степен подобно изследване се съдържа и в труда на г-р Н. Кръстников „Опит за психологически анализ на нашия обществен живот“, 1926 г.). Сравнително малко в наличната литература са разработени въпросите, свързани с развитието на психологията на зрялата и старческата възраст. Усилията на българските психолози са били насочвани предимно към детската и педагогическата психология. Този

факт придава още по-голяма значимост на студиата на Казанджиев „Психология на възрастните“ (1925). Задачата на този труд е да се разкрият възрастовите особености от психологична гледна точка, да се установят закономерностите на прехода от една възраст в друга, като се определят най-благоприятните периоди за формиране на различни психически качества на личността.

В „Психология на възрастните“ Казанджиев отстоява позициите на т.нар. генетическа психология, ориентирана предимно към биологията. Различните възрасти Казанджиев определя аналогично на годишните сезони, като изброява четири основни периода в човешкия организъм – детство, юношество, зрелост и старост. Всяка една от тези възрасти е генетично изведена от „основните побуди“ на двата жизненоважни инстинкта – за самозапазване и за продължение на рода, взаимно враждебни и противоположни. Така психическите особености на всяка възраст са в пряка зависимост от взаимодействието помежду им – равновесието им или надмощието на единия от тях.

„Психология на възрастните“ разкрива известен биологизъм във възгледите на Казанджиев. Липсва разбиране за диалектиката между биологично и социално в психиката на личността, липсва и схващането на множеството фактори, между които са условията за възпитание, социалната среда, начинът на живот и групи, оказващи влияние върху психическите особености на една или друга възраст. Независимо от ограничеността на обяснението на възрастните като качествено и количествено различни етапи в развитието на човешкия организъм някои от предложените от Казанджиев характеристики съдържат много верни наблюдения. Това се отнася особено за зрялата възраст и за периодите на преход от една възраст в друга. Ценен момент е и възгледът за значението на психологията на възрастните за развитието на военната психология.

В областта на социалната психология Сп. Казанджиев прави редица изследвания на психологията на масата и на народа („Страници от психологията на масата“, 1921 г.; статиите „История и народ“, 1925 г.; „Антон Страшимир“

ров като народопсихолог“, 1931 г.; „Народ и гържаба“, 1934 г.; „Национално съзнание“, 1935 г., и др.). Главните постановки от тези трудове той прилага при създаването на своя учебник по военна психология (1943). Едно от големите достойнства на това произведение е именно съчетанието на военната психология с народопсихологията. Казанджиев с успех реализира целта си да създаде психология на българския войник.

Във „Военна психология“ намират приложение и много моменти от „Обща психология“ на Казанджиев – неговите разработки за афектите, страха, халюцинациите и груги, както и основните положения на възрастовата и масовата психология. Учебникът е изграден на базата на личните преживявания и наблюдения на Казанджиев от участието му в трите войни, като е използвана и твърде богата чужда и българска литература по военнопсихологични проблеми. Но, както отбелязва Казанджиев, по-голямата част от тази литература само му е предпоставила възможността да бъдат проверени „на чужд воен опит“ неговите собствени наблюдения и преживявания във войните.

„Военна психология“ дава изобилен и изчерпателен материал за психологическите състояния на войника в различни военни ситуации. В „специалната“ част на труда са разработени въпросите, свързани със страха и борбата с него, с психологията на атакуващия и отбраняващия се боец, с духа на войниците след боя (успешен и неуспешен), с общите условия на живота на фронта и влиянието им върху психиката на боеца и др. Най-ценни и актуални са изследванията на психологията на войника в боя. Във връзка с това особено голямо внимание е отделено на страха и паниката, определена като масов депресилен афект, непосредствена психична зараза, обхващаща цялата маса. Приведени са изключително много примери, включително и от личния опит на българския психолог, като са посочени и мерките за преодоляването ѝ. Интересни и актуални са и възгледите на Казанджиев за изкуството на пропагандата (определени са и психологическите изисквания за сполучлива пропаганда), за психиката на самоотлъчили се от фронта боец и др.

Точност, достоверност, реалистичност – това са характерните черти на повечето от постановките във „Военна психология“. Този оригинален труд на Казанджиев, написан на жив и увлекателен език, и до днес запазва своето значение за военнопсихологическата наука.

В последните години от своята научна дейност Сп. Казанджиев претърпява сложна идейна еволюция. Напуснал позициите на психо-физическия паралелизъм и „физиологичната психология“, за известен кратък период (1946) той се ориентира към ирационалистическия историзъм на „културната психология“ на Дилтай и Шпрангер. Скоро след това (1947–1948) под влияние на изводите, до които е достигнал в социалнопсихологическите си изследвания – за несъстоятелността на опитите да се обясни психиката изключително въз основа на зависимостта ѝ от нервната система, за нейната социална детерминираност, както и под влияние на успехите на съветската психология, Казанджиев застава на диалектикоматериалистически позиции в психологията. Тази промяна в неговите схващания намира израз не в специални научни трудове, а в доклади, рецензии към учебници по психология и логика и в други документи, запазени в неговия архив в БАН. За съжаление поради напредналата възраст на Казанджиев този преход към диалектическия материализъм не се осъществява изцяло.

Написани предимно от идеалистически позиции, трудовете на Сп. Казанджиев съдържат и редица оригинални, ценни решения на отделни проблеми от гносеологията и логиката, както и актуални психологически изследвания, което определя значението на неговото творчество като съществен момент от развитието на българската философия и култура.

НИНА ДИМИТРОВА

СЪДЪРЖАНИЕ

Предисловие /	5
Прег извора на живота /	7
Колективният човек /	23
История и народ /	44
Национално съзнание /	61
Духът на нашето образование /	75
Индивидуализмът на Пенчо Славейков /	102
Д-р К. Кръстев – личност и дело /	152
Антон Страшимиров като народопсихолог /	179

ДУМИ ЗА СПИРИДОН КАЗАНДЖИЕВ

Редове от биографията

– *Милен Куманов* / 219

Отново и отново прег извора

– *Анани Стойнев* / 228

Философско-психологическите възгледи

на Спиридон Казанджиев

– *Нина Димитрова* / 244

Спиридон Казанджиев ПРЕД ИЗВОРА НА ЖИВОТА

Съставителство

ИВАН ГРАНИТСКИ

Графичен дизайн и корица

ПЕТЪР ДОБРЕВ

Коректор

ВИОЛЕТА БОРИСОВА

Предпечатна подготовка

ЕТ „ПолиКАД“

Формат 32/84/108

Печатни коли 16,5

Издателство

„ЗАХАРИЙ СТОЯНОВ“

Печат

„ОБРАЗОВАНИЕ И НАУКА“ ЕАД



ИЗДАТЕЛСТВО „ЗАХАРИЙ СТОЯНОВ“

Поредица „БЪЛГАРСКА КЛАСИКА“

в 120 тома

2002 – 2005 година

Издателство „Захарий Стоянов“ предлага специална поредица – най-доброто от високата българска класика. Всеки том е придружен от статии, анализиращи от различни гледни точки творчеството на българските класици. Изданието е насочено към ученици и студенти, както и към широката българска общественост.

1. Захарий Стоянов – ЗНАЕШ ЛИ ТИ КОИ СМЕ?
2. Иван Вазов – НЕМИЛИ-НЕДРАГИ
3. Йордан Йовков – СТАРОПЛАНИНСКИ ЛЕГЕНДИ
4. Димчо Дебелянов – ЧЕРНА ПЕСЕН
5. Христо Ботев – ПОЛИТИЧЕСКА ЗИМА
6. Пейо К. Яворов – ПЕСЕН НА ПЕСЕНТА МИ
7. Паисий Хилендарски – СЛАВЯНОБЪЛГАРСКА ИСТОРИЯ
8. Софроний Врачански – ЖИТИЕ И СТРАДАНИЯ ГРЕШНАГО СОФРОНИЯ
9. Иван Вазов – ПОД ИГОТО
10. Любен Каравелов – БЪЛГАРИ ОТ СТАРО ВРЕМЕ
11. Добри Чинтулов – СТАНИ, СТАНИ, ЮНАК БАЛКАНСКИ
12. Алеко Константинов – БАЙ ГАНЬО
13. Васил Левски – НАРОДЕ????
14. Иван Вазов – ЕПОПЕЯ НА ЗАБРАВЕНИТЕ
15. Петко Славейков – ИЗВОРЪТ НА БЕЛОНОГАТА
16. Пенчо Славейков – ЕПИЧЕСКИ ПЕСНИ
17. Константин Величков – ЦАРИГРАДСКИ СОНЕТИ
18. Стоян Михайловски – КНИГА ЗА БЪЛГАРСКИЯ НАРОД
19. Гео Милев – ЖЕСТОКИЯТ ПРЪСТЕН
20. Елисавета Багряна – ВЕЧНАТА И СВЯТАТА
21. Асен Разцветников – ЖЕРТВЕНИ КЛАДИ
22. Пенчо Славейков – НА ОСТРОВА НА БЛАЖЕНИТЕ
23. Димитър Талев – ЖЕЛЕЗНИЯТ СВЕТИЛНИК
24. Христо Фотев – ПЕЙЗАЖ ОТ ДУМИ
25. Любен Дилов – ПЪТЯТ НА ИКАР

26. Любомир Левчев – СТИХОВИДЕНИЯ
27. Кирил Христов – ХЕЙ, ПРОЛЕТ ИДЕ
28. Петко Ю. Тодоров – ИДИЛИИ
29. Стефан Стамболов – СВОБОДА ИЛИ СМЪРТ
30. Емануил Попдимитров – СЪНЯТ НА ЛЮБОВТА
31. Георги Раковски – БЪЛГАРСКИЙ ВЪПРОС
32. Захарий Стоянов – ЗАПИСКИ ПО БЪЛГАРСКИТЕ ВЪСТАНИЯ – т. I
33. Захарий Стоянов – ЗАПИСКИ ПО БЪЛГАРСКИТЕ ВЪСТАНИЯ – т. II
34. Братя Миладинови – БЪЛГАРСКИ НАРОДНИ ПЕСНИ – т. I
35. Братя Миладинови – БЪЛГАРСКИ НАРОДНИ ПЕСНИ – т. II
36. Райко Жинзифов, Григор Пърличев и Никола Козлев – ХАЙДУТ СИДЕР И ЧЕРЕН АРАП
37. Неофит Бозвели – МАТИ БОЛГАРИЯ
38. Добри Войников – КРИВОРАЗБРАНАТА ЦИВИЛИЗАЦИЯ
39. Иван Мешев – ТАЛАНТЪТ КАТО ПРОМЕТЕЕВ ДАР
40. Георги Стаматов – МАЛКИЯТ СОДОМ
41. Боян Пенев – ЛИТЕРАТУРА И ИНТЕЛИГЕНЦИЯ
42. Цани Гинчев – ГАНЧО КОСЕРКАТА
43. Пеньо Пенев – ДНИ НА ПРОВЕРКА
44. Георги Райчев – ГРЯХ
45. Михалаки Георгиев – МЕРАКЪТ НА ЧИЧО ДЕНЧО
46. Любен Каравелов – СВОБОДА И НЕЗАВИСИМОСТ
47. Васил Друмев – НЕЩАСТНА ФАМИЛИЯ
48. Николай Райнов – МЕЖДУ ПУСТИНЯТА И ЖИВОТА
49. Любен Каравелов – МАМИНО ДЕТЕНЦЕ
50. Петко Р. Славейков – БЪЛГАРСКИ ПРИТЧИ ИЛИ ПОСЛОВИЦИ И ХАРАКТЕРНИ ДУМИ
51. Светослав Минков – ДАМАТА С РЕНТГЕНОВИТЕ ОЧИ
52. Христо Смирненски – ДА БЪДЕ ДЕН!
53. Константин Петканов – МОРАВА ЗВЕЗДА КЪРВАВА
54. Стоян Загорчинов – ДЕН ПОСЛЕДЕН – ДЕН ГОСПОДЕН
55. Д-р Кръстев – МЛАДИ И СТАРИ
56. Симеон Радев – СТРОИТЕЛИТЕ НА СЪВРЕМЕННА БЪЛГАРИЯ – I том
57. Симеон Радев – СТРОИТЕЛИТЕ НА СЪВРЕМЕННА БЪЛГАРИЯ – II том
58. Георги Караславов – СНАХА
59. Петър Дънов – РАЗУМНОТО СЪРЦЕ

60. Емилиян Станев – АНТИХРИСТ
61. Елин Пелин – ВЕТРЕНАТА МЕЛНИЦА
62. Емилиян Станев – КРАДЕЦЪТ НА ПРАСКОВИ
63. Елин Пелин – ПОД МАНАСТИРСКАТА ЛОЗА
64. Димитър Талеv – ИЛИНДЕН
65. Димитър Талеv – ГЛАСОВЕТЕ ВИ ЧУВАМ
66. Дора Габе – ПОЧАКАЙ, СЛЪНЦЕ
67. Тодор Влайков – ДЯДОВАТА СЛАВЧОВА УНУКА
68. Ангел Каралийчев – РЪЖ
69. Димитър Талеv – ПРЕСПАНСКИТЕ КАМБАНИ
70. Иван Шишманов – ОТ ПАИСИЙ ДО РАКОВСКИ
71. Пейо К. Яворов – В ПОЛИТЕ НА ВИТОША
72. Никола Вапцаров – ПЕСЕН ЗА ЧОВЕКА
73. Димитър Димов – ТЮТЮН – I том
74. Димитър Димов – ТЮТЮН – II том
75. Йордан Йовков – АЛБЕНА
76. Йордан Йовков – ПЕСЕНТА НА КОЛЕЛЕТАТА
77. Николай Лилиев – ПТИЦИ В НОЩТА
78. Спиридон Казанджиев – ПРЕД ИЗВОРА НА ЖИВОТА

ПРЕДСТОЯЩИ ЗАГЛАВИЯ:

79. Теодор Траянов – БЪЛГАРСКИ БАЛАДИ
80. Никола Фурнаджиев – ПРОЛЕТЕН ВЯТЪР
81. Александър Геров – ХОРА И ЗВЕЗДИ
82. Асен Златаров – СЛЪНЦЕТО И ЖИВОТЪТ
83. Пенчо Славейков – КЪРВАВА ПЕСЕН
84. Иван Радославов – ИДЕИ И КРИТИКА
85. Добри Немиров – БЕДНИЯТ ЛУКА
86. Антон Страшимиров – ХОРО
87. Николай Марангосов – НА ПОВРАТКИ В СЕЛО
88. Ст. А. Костов – ГОЛЕМАНОВ
89. Ламар – ЖЕЛЕЗНИ ИКОНИ
90. Чудомир – НАШЕНИЦИ
91. Васил Пунев – ДНЕСНАТА БЪЛГАРСКА ЛИРИКА
92. Владимир Василев – ПАНТЕИСТИ И МАНИАЦИ
93. Александър Балабанов – МЯСТОТО НА БЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА
94. Михаил Арнаудов – БЪЛГАРСКИ ОБРАЗИ
95. Георги Курков – ПОЛИТИЧЕСКА ЗООЛОГИЯ
96. Илия Волен – ЧЕРНИ УГАРИ

97. Йордан Иванов – БОГОМИЛСКИ КНИГИ И ЛЕГЕНДИ
98. Иван Хаджийски – БИТ И ДУШЕВНОСТ
НА БЪЛГАРСКИЯ НАРОД
99. Иван Хаджийски – ОПТИМИСТИЧНА ТЕОРИЯ
ЗА БЪЛГАРСКИЯ НАРОД
100. Христо Радевски – ПУЛС
101. Сирак Скитник – СТАРО И НОВО ИЗКУСТВО
102. Константин Константинов – ПЪТ ПРЕЗ ГОДИНИТЕ
103. Александър Вутимски – СИНЬОТО МОМЧЕ
104. Богомил Райнов – ЛЮБОВЕН КАЛЕНДАР
105. Веселин Ханчев – ЖИВ СЪМ
106. Иван Пейчев – ЕСЕН НА БРЕГА
107. Валери Петров – СВОГУВАНЕ С МОРЕТО
108. Димитър Димов – ОСЪДЕНИ ДУШИ
109. Антон Дончев – ВРЕМЕ РАЗДЕЛНО
110. Николай Хайтов – ДИВИ РАЗКАЗИ
111. Генчо Стоев – ЦЕНАТА НА ЗЛАТОТО
112. Андрей Германов – ОЦЕЛЕЛИЯТ ПРИ ТЕРМОПИЛИТЕ
113. Петър Динеков – ВЪЗРОЖДЕНСКИ СТРАНИЦИ
114. Атанас Далчев – ПРОЗОРЕЦ
115. Петър Мутафчиев – ДУХЪТ НА ОТРИЦАНИЕТО
В БЪЛГАРСКАТА ИСТОРИЯ
116. Васил Златарски – ИСТОРИЯ НА БЪЛГАРСКАТА ДЪРЖАВА
ПРЕЗ СРЕДНИТЕ ВЕКОВЕ
117. Димитър Благоев – НАШИТЕ АПОСТОЛИ
118. Христо Вакарелски – БЪЛГАРСКИ НАРОДНИ ОБИЧАИ
119. Георги Джагаров – В МИНУТИ НА МЪЛЧАНИЕ
120. Ивайло Петров – ХАЙКА ЗА ВЪЛЦИ

ЗА ЗАЯВКИ И АБОНАМЕНТ –
адрес на издателство „Захарий Стоянов“
София 1124, ул. „Николай Ракитин“ № 2
тел. 943-42-16; 943-32-64



Издателство
ЗАХАРИЙ СТОЯНОВ



Поредица
БЪЛГАРСКА К

Класическите произведения на българската литература са слънчевите стълбове, крепящи националното ни самосъзнание. Те са кристалните мостове на възторга, по които Отечеството ще премине през огън и страдание и ще пребъде в третото хилядолетие. Издателство „Захарий Стоянов“ предлага специална поредица – най-доброто от високата българска класика. Всеки том е придружен от статии, анализиращи от различни гледни точки творчеството на българските класици. Изданието е насочено към ученици и студенти, както и към широката българска общественост.



6 лв.